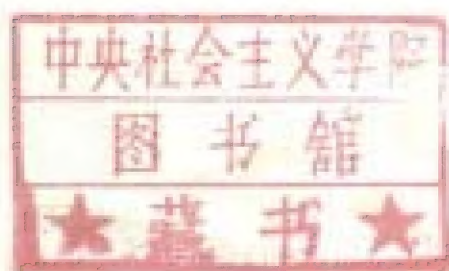


汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第三卷

〔德〕黑格尔著



B516.35/4 30.37

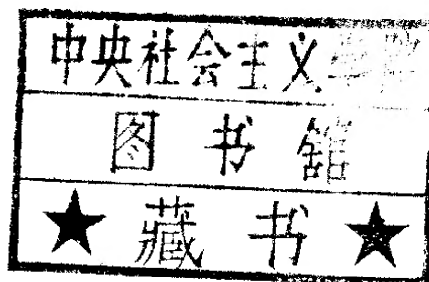
汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第三卷

〔德〕黑格尔著

贺麟 王太庆译



商务印书馆

1983年·北京

汉译世界学术名著丛书

哲学史讲演录

第三卷

〔德〕黑格尔著

贺麟 王太庆译

商务印书馆出版

（北京王府井大街36号）

新华书店北京发行所发行

北京新华印刷厂印刷

统一书号：2017·41

1959年12月第1版 开本 850×1168 1/32

1983年8月北京第7次印刷 字数 324千

印数 17,100册 张 12 1/2 插页 4

（60克纸本）定价：1.45元

G. W. F. Hegel
**VORLESUNGEN ÜBER
DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE**

Herausgegeben von Hermann Glockner
Fr. Frommanns Verlag(H. Kurtz).
Stuttgart 1928

本书主要根据德国斯图加特弗罗曼斯出版社
1928 年全集本译出

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1981年1月

目次

第一部 希腊哲学(續)

第二篇

| | |
|---------------------|-----|
| 第二期：独断主义和怀疑主义 | 3 |
| 甲、斯多葛派哲学..... | 8 |
| 一、物理学 | 15 |
| 二、逻辑学 | 21 |
| 三、道德学 | 29 |
| 乙、伊壁鸠鲁哲学..... | 47 |
| 一、准则学 | 52 |
| 二、形而上学 | 58 |
| 三、物理学 | 64 |
| 四、道德学 | 72 |
| 丙、新学园派哲学 | 85 |
| 一、阿尔克西劳 | 87 |
| 二、卡尔内亚德 | 96 |
| 丁、怀疑派哲学 | 106 |
| 一、較早的比方..... | 124 |
| 二、較晚的比方..... | 133 |

第三篇

| | |
|-------------------|-----|
| 第三期：新柏拉图学派 | 149 |
| 甲、費洛 | 162 |
| 乙、卡巴拉派和諾斯替派 | 169 |
| 一、卡巴拉派哲学..... | 169 |
| 二、諾斯替派..... | 171 |
| 丙、亚历山大里亚派哲学 | 173 |
| 一、安莫紐·薩卡斯..... | 177 |
| 二、柏罗丁..... | 178 |
| 三、波尔費留和揚布利可..... | 2 |

| | |
|-------------|-----|
| 四、 普罗克洛 | 207 |
| 五、 普罗克洛的繼承者 | 226 |

第二部 中世紀哲学

| | |
|----|-----|
| 引言 | 233 |
|----|-----|

第一篇

| | |
|----------------|-----|
| 阿拉伯哲学 | 252 |
| 甲、講說者的哲学 | 255 |
| 乙、亞里士多德的注釋者 | 259 |
| 丙、犹太哲学家摩西·迈蒙尼德 | 261 |

第二篇

| | |
|------------------|-----|
| 經院哲学 | 263 |
| 甲、經院哲学和基督教的关系 | 268 |
| 乙、一般的历史观点 | 288 |
| 一、 教义建筑在形而上学的基础上 | 289 |
| 1. 安瑟尔謨 | 289 |
| 2. 阿柏拉尔 | 296 |
| 二、 教会教义的系统阐述 | 297 |
| 1. 比埃尔·隆巴德 | 297 |
| 2. 托馬斯·阿奎那 | 299 |
| 3. 約翰·邓斯·斯各脫 | 300 |
| 三、 和亞里士多德著作的接触 | 302 |
| 1. 哈尔斯的亚历山大 | 303 |
| 2. 大阿尔伯特 | 304 |
| 四、 唯实論和唯名論的对立 | 306 |
| 1. 罗瑟林 | 306 |
| 2. 蒙泰格納的瓦尔特 | 308 |
| 3. 威廉·奥康 | 309 |
| 4. 布里丹 | 313 |
| 五、 形式的辯証法 | 314 |
| 1. 托勒多的大主教犹利安 | 216 |
| 2. 帕沙修·拉德伯特 | 316 |
| 六、 神秘主义者 | 318 |
| 1. 約翰·查理尔 | 319 |

| | |
|---|-----|
| 2. 薩崩德的雷蒙 | 319 |
| 3. 罗吉尔·培根 | 320 |
| 4. 雷蒙·魯路斯 | 320 |
| 丙、一般經院哲学家共同的观点 | 322 |
| 第三篇 | |
| 文艺复兴 | 336 |
| 甲、对古代思想家的研究 | 337 |
| 一、 滂波那齐 | 338 |
| 二、 費其諾 | 339 |
| 三、 伽桑第、李普修、諾伊希林 | 340 |
| 四、 西塞罗的通俗哲学 | 341 |
| 乙、一些独特的哲学的尝试 | 342 |
| 一、 卡尔丹 | 344 |
| 二、 康帕內拉 | 347 |
| 三、 布魯諾 | 347 |
| 四、 梵尼尼 | 366 |
| 五、 比埃尔·拉梅 | 372 |
| 丙、宗教改革 | 376 |
| * * * | |
| 譯者后記 | 385 |
| 专名索引 | 386 |

第一部 希腊哲学(續)

第二篇

第二期：独断主义和怀疑主义

在亚历山大里亚哲学之前的这第二个时期里，我們要考察独断主义和怀疑主义。独断主义分为斯多葛和伊璧鳩魯两派哲学；第三派是怀疑主义，和前两派有其一致之处而又与它們不同。我們省略不談亚里士多德的門徒及逍遙派哲学的傳播，虽然象德奧弗拉斯特、斯特拉陀这些有名的人物也都不講了。这派哲学对于我們不复有什么兴趣，而且后来也大半变成了一种通俗的哲学；这也是因为这种本来是思辨的哲学必然要在最大的範圍內与現實相結合。柏拉图的承繼者学园派，我們將和怀疑主义在一起討論。

在上一时期的結尾，我們看到了对于理念或共相的意識，这本身就是目的，——意識到一个普遍的、但同时又是自身規定的原則，因而能够以这个原則統攝特殊，并应用到特殊上去。这种把共相应用到特殊上去的关系，在这里是主导的东西；因为从共相本身发展出全体的特殊化，这种思想，这时还没有出現。但是在这种关系里正包含着对于系統和系統化的要求，也就是說，必須以一个原則貫徹到底，应用到特殊上去，使一切特殊的东西的真理都可以按照这一个原則得到認知。这就产生了所謂独断主义。而現在，主要的問題是寻求一个标准。柏拉图和亚里士多德的思辨的卓越性已經沒有了；这乃是一种理智的哲学思考。这个原則是抽象的，因此是理智的原則。由于这种关系，哲学的任务便被規定为寻求一

个真理的标准——因为真理是思想与实在的一致，或作为主观的东西的概念与客观的东西的同一——，也就是說寻求一个判断这种思想与实在的一致的标准。这个问题和寻求一个原则的问题，其意义是相同的。真理是具体的，不是抽象的。我們憑什么去認識真理，判断真理是真的呢？标准和原则，因此是同一的东西。但是对这个問題人們只是形式地、独断地加以解答的。因此怀疑主义的辯証法便立刻出現了，——这是一种認識，見到这种原则的片面性，并从而一般地認為原则就是一个独断的东西。在所有这許多发展出来的苏格拉底学派中，有两个概念具有主要的意义；第一个概念就是据以規定一切、評判一切的标准、原则，——这一个原则本身是普遍的，而同时又是規定特殊事物的原则。在早期，我們已經有过这样一种抽象的原则：例如，“純有”，——就是說，“純有”只是“有”，而从否定性开始的、和他物有区别的特殊者是不存在的，是被設定为不存在的。与此相反，那种要求却导致一个共相，这个共相同时也是对于特殊的規定，是在特殊之中；所以特殊并不是被放在一边，而是被当作由共相所規定的特殊。

这种哲学思想还有一个結果，就是：它的原则，由于是形式的，所以是主观的；因此它具有自我意識的主观性这一重要意义。由于这样形式地、外在地去处理一般杂多的材料，因此思想以最确定的方式把握自己的最高点，就是自我意識。自我意識对于自身的純粹关系，就是所有这几派哲学的原则。理念只有在自我意識中才得到滿足；正如現時所謂哲学思想的那种理智的形式主义反而在主观心情中、在內心的情感和信仰內去求得它的滿足和具体内容。自然界和政治活动当然是具体的，但只是外在的具体东西；而那真正具体的东西却不是在特定的普遍观念里，而只是在自我意識和个人人格里。第二个占統治地位的概念就是哲人的概

念。他們的首要問題是：什么样的人_是哲人？哲人_做些什麼？不僅理性，舉凡一切事物，都必須認作被思維的東西，也就是認作主觀的我的思想。一個東西如何才是一個被思維的東西呢？——他們答道：要採取自我意識與自己形式上同一的方式。什麼東西自在地就是那樣的被思維的東西，亦即本身就是那樣的客觀的東西呢？——他們答道：思想。對於標準的思想，對於唯一原則的思想，在作為直接現實性時，就是主體自身；思想和思想者直接地結合在一起。這種哲學的原則不是客觀的，而是獨斷的，是建立在自我意識自求滿足的要求上面的。這樣主體就成為應該被關心的東西。主體為自己尋求一個自由的原則、不動心的原則，它應該遵照這個標準，亦即遵照這個完全一般性的原則，——它應該把自己提（426）高到這種抽象的自由和獨立性。這種自我意識生活在自己的思想之孤寂中，而在這種孤寂生活中得到滿足。這就是下面這兒派哲學的基本興趣、基本特徵。以下就要闡述它們的主要原則，但深入細節是既不需要，也沒有趣味的。

這樣哲學就轉入了羅馬世界。雖然這兒派哲學還是屬於希臘人的，它們的偉大導師也都是希臘人（它們是在希臘本土興起的），在羅馬統治時期，這些體系卻特別構成了羅馬世界的哲學；但是這種哲學與羅馬世界相反對，並不適合於〔羅馬人〕那種理性的實踐的自我意識，因而被迫從外面的現實世界退回到自身，只是在自身內、為着自己個人而尋求合理性，——只關心自己，正如抽象的基督徒只關心自己靈魂的拯救一樣。在光輝的希臘世界里，主體和它的國家、它的世界有較多的聯繫，比較更現實地存在在世界上。在現實世界的悲苦中，人退回到了自身，並在那里去尋求現實世界中已經再也找不到的諧和。羅馬世界是一個抽象的世界，在那里是一個〔冷酷的〕統治、一個霸主支配着文明的世界。各族人

民的个性被压抑着；一个异己的权力、一个抽象的共相沉重地压在每个人头上。在这样沉重痛苦的境地中，便有了寻求和获得满足的要求。由于有权力的乃是一个抽象的意志，所以世界的統治者的个人意志也是抽象的东西：那思想的內在原則也必定是一个抽象的东西，这个抽象的原則只能带来形式的、主观的和解。羅馬只有抽象統治的原則；羅馬精神只适合于一种建立在一个原則上面的独断主义，这个原則是通过理智的形式而建立起来并取得有效性的。(427) 因此哲学和世間觀念如此紧密地結合在一起。那个扼杀了各族人民的活生生的个性的羅馬世界誠然也产生了一种形式的爱国主义，一种与之相适应的道德以及一个相当发展的法律体系，但从这种死气沉沉的世界中不可能产生出思辨的哲学，——所有的只是一些长于辞令、善于辯护的律师和塔西佗式的世俗道德。这些哲学的出現在羅馬人中也正好和他們的古老迷信相对立；〔正如現在〕[⊖] 哲学代替了宗教的地位。

这里要考察的是三派哲学：斯多葛主义、伊壁鳩魯主义和怀疑主义。柏拉图的哲学当然还純粹地保持着，特别是在老学园派里；新学园派便完全轉变成怀疑主义了。西塞罗时代以前的逍遙派也是这样；这种后期的逍遙派哲学已不复是亚里士多德的哲学，而变成通俗的哲学，象我們在西塞罗那里所看見的那樣。亚里士多德采取了經驗的出发点和推理的途徑。但是亚里士多德在概念这个焦点上对推理作了綜合的了解，所以他是思辨的。思辨是他的精神所特有的，但他还不能把它发展成为方法；思辨还没有被自由地、单独地提出来，它还不能成为原則。

独断哲学是这样一种哲学，它树立一个特定的原則，一个标

⊖ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第二三五頁增补。——譯者

准,并且只树立这样一个原则。这样就有三个原则是必然的:(一)思维的原则,即普遍性本身的原则,而这个普遍性本身是确定的;思维是真理的标准,是规定真理的东西。(二)与思维对立的一方是特定的东西本身,是个别性的原则,也就是一般的感觉、知觉、直观。以上就是斯多葛派哲学和伊壁鸠鲁派哲学的原则。这两个原则都 (428) 是片面的,如果把它们绝对化了,就成了理智的知识。抽象的思维在它本身并不是具体的。特殊性是在思维之外的,必须就它本身去把握,把它当成一个原则;因为特殊性有绝对的权利对抗抽象的思维。这是关于一般与个别[的对立]。(三)在斯多葛主义和伊壁鸠鲁主义以外,存在着第三者,怀疑主义,这是前面两种片面性的否定。前面两派都是片面的,这种片面性是必然会被意识到、被认识到的;因此这第三个原则就是对任何标准的否定,对一切确定的原则的否定,不管是什么样的原则:感性的、反省的或思维的表象、知识。斯多葛派哲学把抽象思维当成原则,伊壁鸠鲁派把感觉当成原则;而怀疑主义则是对一切原则持否定态度,而且是行动性的否定。其结果首先就是原则不可能被认识。前面我们也看到过这些原则表现为犬儒派和居勒尼派的哲学。而当我们^一在西塞罗那里看到这些原则时,我们感到要把斯多葛派的原则和犬儒派的原则、以及和逍遥学派的道德的原则区别开来,是极其困难的。

因此一方面是原则、标准;另一方面是主体使自己遵循这原则,因而赢得了精神的自由和独立。这是主体本身的内心的自由;这种精神的自由、这种不动心、这种漠不关心、宁静不摇、平静不扰、精神上的等视一切,不受外物干扰,不受外物牵连,乃是所有这几派哲学的共同目的,——所以不论人们以为怀疑主义是如何悲观绝望,以为伊壁鸠鲁派是如何卑鄙下流,它们却都是哲学。个人

得到了滿足，保持着不动心，他既非快乐、亦非痛苦、亦非另外的束縛所能左右；真正的伊壁鳩魯派也同样是超出一切特殊的束縛之外的。認為精神的滿足仅在于超出一切、对一切漠不关心，是所有这几派哲学的共同观点。它們誠然是希腊哲学，但却轉移到羅馬世界了。象柏拉图那里的那种具体的倫理生活，以及那种通过法制把原則貫徹到世界里面的要求，象在亚里士多德那里的那种具体科学，在这里却看不見了；在羅馬世界的悲苦中，精神个性的一切美好、高尚的品質都被冷酷、粗暴的手扫蕩淨尽了。在这种抽象的世界里，个人不得不用抽象的方式在他的內心中寻求現實世界中找不到的滿足；他不得不逃避到思想的抽象中去，并把这种抽象当作实存的主体，——这就是說，逃避到主体本身的內心自由中去。这样的哲学是和羅馬世界的精神非常适合的。

甲、斯多葛派哲学

我們必須概括地指出：斯多葛派与伊壁鳩魯派哲学分別代替了犬儒派和居勒尼派哲学(正如怀疑主义代替了学园派一样)，或者可以說，它們采取了犬儒主义和居勒尼主义，不过把它們的原則更提高到了科学思維的形式。不过由于在前者和后者里面，內容都是一个固定的、确定的东西，都是把自我意識孤立地放在一边，所以这种情况的确扼杀了思辨，因为思辨是不承認这种固定的东西的，它毋宁要加以廢除，并且将它的对象当作絕對概念，当作在它的差別中之不可分的整体。因此事实上在斯多葛派和伊壁鳩魯派哲学里，我們只看見片面的有限的原則之应用，而遇不到真正的

(430) 思辨思維。在亚里士多德那里，作为根本的絕對理念是无限的，并不被設定为在一个規定性中，具有一个差异性。他的缺点只是在

实现过程中的缺点，即没有和一个概念相结合。在斯多葛派这里，将唯一的概念设定为本質，并且将一切东西都归结到它，这是表现了所要求的联系；但是那个在其中一切是一的本質，却并不是真实的东西。在亚里士多德那里，每一个概念都是在其规定性里以绝对的方式予以考察、予以分别研究的。而在斯多葛派哲学里，概念与个体的关系并不是绝对地、自在自为地予以考察的。因为个别并没有得到绝对的考察，而只是相对地考察的，所以事实上对于整体的发挥就没有什么意义了；个别与全体的关系只是一种外在的关系。在亚里士多德那里诚然个别是被接受了，不过这种对于个别的接受通过思辨的考察又被取消了。但在斯多葛派这里，个别只是被接受了，而对于个别的处理却是外在的。当有了某种东西，要对它的本性本身加以考察时，我们所得到的，每每正是这种外在的联系。这种考察没有抓住自在自为的本質，只是根据一些不确定的原則，或者只是根据一些順便拾取的原則予以形式的推論。

对于这两个学派，我們想只限于对它們的原則作一般性的考察，首先提出的斯多葛派几个著名人物来講講。

关于斯多葛派哲学的历史 斯多葛学派的創立人芝諾(是栖提雍人芝諾,不是爱利亚人芝諾),生于塞浦路斯島上的一个城邦栖提雍,大約在第一〇九届奥林比亚賽会时。他的父亲是一个商人,經商到了雅典。雅典在当时和相当长時間内还是哲学和一大批哲学家的中心,他从那里給他的儿子带回許多書籍,特別是苏格拉底学派的書籍,因此便引起他对于哲学的渴求和爱好。芝諾本人也曾旅行到雅典。⊙ 据說他因为在那次旅行中船沉了,丧失了所有的 (431)

⊙ “第欧根尼·拉尔修”,第七卷,第一、一二、三一——三二节;邓尼曼:第四册,第四頁;第二册,第五三二頁。

財物，反而更加强了他为哲学而生活的信念。⊖——他没有丧失的，是他精神上受过教养的高尚品质和他对于理性知识的爱好。芝诺访问了好几类的苏格拉底学派中人；特别克塞诺格拉底，⊗这是一个属于柏拉图学派的人，由于他的道德的谨严和态度的真诚而很著名。据说他也象阿西西的圣佛兰西斯一样，⊘遭受过类似的考验，⊙而没有屈服。当时在雅典，不经过宣誓，是不发给居留证的，而对他却免除了宣誓。——因为单凭他的话就取得了信任。据说他的老师柏拉图常常向他说，他应当为美神献牺牲。⊚以后芝诺又访问了一个麦加拉人斯底尔波，这人我们曾经讲到过。他在斯底尔波那里学习了辩证法十年。⊛哲学一般被他认作终身的事业，他并不象那样一种匆匆浏览一下哲学讲义、便慌忙转到别的东西上面的人。虽说芝诺主要地是研究辩证法和实践哲学，他也象别的苏格拉底派一样，并不忽视自然哲学，而且特别学习了赫拉克利特关于自然的著作，⊜最后他本人作了一个独立的教师，在一个叫做画廊(στοά ποικίλη)的大厅里讲学，这大厅是用波吕格诺特的绘画加以装饰的；因此他的学派得到“斯多葛”这一(432)名称。⊝他象亚里士多德一样，主要的出发点是把哲学综合成一个整体。正如他的方法特别以辩证法的技巧和教养以及敏锐的论证

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷、第五节；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第一册，第八九五页。

⊗ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第二节。

⊘ 这是一八〇五——一八〇六年的讲演。

⊙ “第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第七节。

⊚ 同上书，第七，第六节。

⊛ 同上书，第七卷，第二节。

⊜ 布鲁克尔：“批评的哲学史”，第一册，第八九九页；参看法布里修：“希腊丛书”，第二册，第四一—三页。

⊝ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第五节。[按 στοά 的发音是‘斯多亚’——译者]

著称,同样地,他的人格也以接近犬儒派的严肃的道德著称,不过他并不象犬儒們那样故意吸引别人的注意。他没有虚荣心,对满足必要的需求的节制力是很大的。他只靠(清水)、面包、无花果、蜂蜜生活。[⊖] 所以他在与他同时代的人中获得了普遍的尊敬;甚至馬其頓的国王安提貢也常常拜訪他并和他共餐。据第欧根尼所引証的一封信說,国王曾邀請过他到他那里去,他回信拒絕这个邀請說,他已經八十岁了。[⊗] 至于他所获得的公众的信任,从以下的情况即可說明,即雅典人曾把他們的城堡的鑰匙托付給他,据第欧根尼說,雅典人民曾作出如下的決議:“因为謨納塞阿的儿子芝諾,作为一个哲学家在我們的城市中居住了許多年,表明了他自己是一个善良的人,使得和他接近的少年人走上道德和节制的正軌,而且以他自己最好的范例作为他們的先导:所以公民們为了他的德行和节制,决定給予他一种公开的表揚,贈給他一个金冠。此外他将被公葬在克拉米科。为了金冠和坟墓的建筑,应推出一个五人委员会来主持。”[⊘] 芝諾的全盛年約在第一二〇届奥林比亚賽会时(約紀元前三百年),和伊璧鳩魯、新学园派的阿尔克西勞等人同时。他死在很高的年紀(約七十二或九十八岁),約在第一二九届奥林比亚賽会时(亚里士多德則死于第一一四届奥林比亚賽会第三年), (433) 由于对于生命的厌倦,他乃自縊而死,一說他是絕食而死,——因为他摔破了足趾。[⊙]

在繼起的斯多葛派中,克雷安特特別有名。他是芝諾的学生

⊖ 布魯克爾:“批評的哲学史”,第一册,第八九七——八九八頁;“第欧根尼·拉尔修”,第七卷,第一、第一三节。

⊗ “第欧根尼·拉尔修”,第七卷,第七——九节。

⊘ 同上書,第六、一〇——一一节。

⊙ 同上書,第二八——二九节;布魯克爾:“批評的哲学史”,第一册,第八九八頁,第九〇一頁;邓尼曼:第二册,第五三四頁。

和廊下講學的繼承者，是一首著名的頌神詩的作者，這篇頌神詩曾由斯托拜歐給我們保存下來。他並且由於這個軼事而聞名：據說他曾依法被傳至雅典法庭中，要他敘述他維持自己的生活的辦法。于是他指出，他晚上為園丁打水，由於這個職業，他賺得足夠的錢，因而可以在白天參加芝諾的團體學習。很難設想，在這樣的情形下如何去研究哲學，由於這樣，人們曾經決議從國庫中撥出一份津貼來贈送給他，在芝諾的指示下，他拒絕接受。同他的老師一樣，克雷安特也於八十一歲時由絕食而自願地死去。[⊖]（在以後的斯多葛派中還可以舉出許多著名的人。）

在科學方面比較杰出的還有克呂西波。他是西里西亞人，生於第一二五屆奧林比亞賽會的第一年（羅馬建城後四七四年；耶穌降生前二八〇年），是克雷安特的學生，也同樣住在雅典。他特別致力於斯多葛派哲學的多方面的發揮和擴充。他的邏輯學和辯證法使得他最著名。所以有人說過，如果諸神要應用辯證法的話，他們也不會運用克呂西波的辯證法以外的東西。他在著述方面的勤勞也同樣是令人驚異的。據第歐根尼·拉爾修告訴我們，他的著作（434）的數目多至七〇五種（提德曼說有五千種）。據說他每天要寫五百行。但由他著書的方式看來，他的著作大部分都是些編纂和重複，這就減低了我們對於他寫作的敏捷的驚贊。他所寫的常常是關於同一件事情。偶然想起的東西，他也全把它寫在紙上，援引大堆的例證。所以他幾乎把別人的書整本地照抄，因此有人甚至相信，假如從他的著作中把屬於別人的東西拿走，那麼所剩下的將會只是一些白紙。當然不會象這樣的壞，因為我們從全部引自斯多葛派的話里可以看見克呂西波總是被放在首位的，他的規定和

⊖ “第歐根尼·拉爾修”，第七卷，第一六八——一六九節，第一七六節。

闡述是主要被引用的。至少可以正确地說：他特別發揮了斯多葛派的邏輯學。第欧根尼·拉尔修曾列举了一长串他的著作目录，但是这些著作已全部散失了。如果有人感到遺憾，說他的一些最好的著作沒有保存下来，那么，也許一切东西都不全部保存下来倒是一件幸事。——这是很难抉擇的。他死于第一四三届奥林比亚賽会时(公元前二一二年)。[⊖]

在往后的时期中，巴比倫的塞路西亞的第欧根尼是一个杰出人物，据說著名的学园派卡尔内亚德曾从他学习过辯証法，他又因如下的事值得注意，即他同著名的学园派卡尔内亚德和一个逍遙派思想家克里托劳于羅馬建城后五九八年(第一五六届奥林比亚賽会第二年)奉派到羅馬作雅典的使节，——第一个讓羅馬人認識希腊哲学、辯証法和修辞学的使者。[⊗]此外有巴奈修，因为是西塞罗的老师而著名，西塞罗模仿他的老师的著作，写出了他的“論义务”一書。[⊘]最后还有波西頓紐，也是一个有名的教师，在西塞罗 (435) 的时代也在羅馬居住很久。[⊙]

稍晚我們又可看到斯多葛派哲学傳播到羅馬人那里；这就是說，它变成了許多羅馬人的哲学，虽說斯多葛派哲学並沒有因此便获得多少科学性。正相反，象在塞內卡和晚期的斯多葛派爱比克泰德、安托宁等人那里，真正的思辨兴趣完全失掉了，大半采取一种修辞学的和劝諭的色彩，这类的东西正如我們牧师的說教一

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一七九—一八二节，一八四节，一八九—二〇二节；邓尼曼：第四册，第四四三頁。

⊗ 同上書：第六卷，第八一节；西塞罗：“学园問題”，第四卷，三〇；“論演說”，第三卷，三七—三八；“論選擇”，第七章；邓尼曼：第四册，第四四四頁。

⊘ 西塞罗：“論义务”，第三卷，二。

⊙ 西塞罗：“論神的本性”，第一卷，第三章；苏以达：“波西頓紐傳”，第三册，第一五九頁。

样,在哲学史里面是用不着提說的。爱比克泰德是佛吕吉亚的希罗波利人,生于公元第一世紀末,最初是爱巴佛罗底特的奴隶,后来获得自由,于是他便来到羅馬。当多米提安皇帝驅逐哲学家、毒害者、数学家出羅馬的时候(公元九四年),他到了爱彼魯的尼可波利,在那里公开講学。阿里安根据他的講义編撰了多卷的“爱比克泰德言論集”(Dissertationes Epicteteae),这書我們还保有着,也是斯多葛主义的綱要。[⊖]哲学家馬可·奥勒留·安托宁皇帝最初从公元后一六一到一六九年和魯修·奥勒留·未魯斯共同执政,然后从一六九到一八〇年独自統治;他領導过对瑪可曼人的战争。我們现在还保有着他的“沉思录”(十二卷)(Meditationes ad se ipsum);在“沉思录”中,他老是自己对自己談話。这些思想却并不是思辨性的,而只是教人如何从事一切道德修养。

我們沒有早期斯多葛派的別的原著。关于斯多葛派哲学我們(436)本来以为可以得到的原始材料是断絕了。同时,我們可借以寻求关于斯多葛派哲学的知識的資料是大家所熟知的。那就是西塞罗,他本人是一个斯多葛派;特別是塞克斯都·恩披里可(怀疑主义特別和斯多葛主义有密切关系),他对于斯多葛派哲学的闡述大半涉及理論方面,因此从哲学观点看来是很重要的。此外主要必須参考的是塞內卡、安托宁、阿里安、爱比克泰德的“綱要”和第欧根尼·拉尔修。

斯多葛主义最初表現为犬儒主义的模仿和完成。犬儒主义把直接的自然意識当作意識的本質。它的單純性是單純的自然性、个人的直接性,它認為个人有其单独的存在,認為个人許許多多的意欲、享乐、意見的多样性活动是本質的东西,也把个人行为的多

⊖ 奥拉·格利烏:“雅典紀事”第一卷,第二章,格罗諾維对该書的注;第二卷,第一八章;第一·五卷,第一·一章;第一九卷,第一·一章。

样性活动当作本質的东西，而主要地保持着外在的簡單的生活。斯多葛主义把这种單純性提高到思想；它不以直接的自然性为意識的真实存在的內容和形式，而以通过思想把握自然的合理性为意識的本質，——因为这种合理性在思想的單純性中是真的或善的。

就哲学本身而論，斯多葛派明确地把它分成三个部分，这在前面我們已經見過，并且一般講来，哲学总是可以分为这样三部分的，即：(一)邏輯学；(二)物理学或自然哲学；(三)倫理学即特別关于实践方面的精神哲学。他們的哲学的內容沒有多少独特的、有创造性的东西。

— 物理学

首先就他們的物理学而論，其中並沒有包含許多独到的东西。它大半是从古代自然哲学家綜合得来的、按照赫拉克利特的物理学构成(437)的一个体系。我們現在討論到的三个学派中，每一个学派都各有一套很特殊的一定的術語，这一点，对于柏拉图和亚里士多德的哲学我們就沒有什麼可以說的；因此对于他們的特殊名詞及其意义我們現在必須搞清楚。我們必須进一步考察他們的物理学的基本原理。主要的思想是这样的：邏各斯、規定着的理性，是主宰的、統治的、产生的、弥漫一切的、作为一切自然形态——自然形态被認作邏各斯的产物——的本源的实体和动力。就这个实体之为理性的推动活动而言，他們称它为神。它是一个理智的世界灵魂。就他們称它为神看来，这种学說便是泛神論；其实一切哲学都是泛神論，因为它们都認为概念、理性是在世界之中。克雷安特的頌神詩就包含有这种意思：“啊，神呀！要是沒有你，無論在地上、在天上、在海洋里，就都不会有事物发生，除了恶人由于自身的

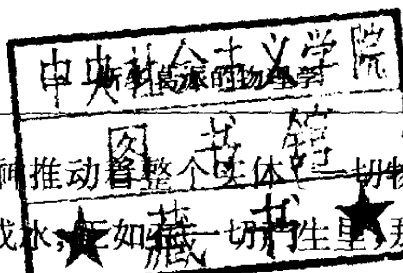
愚蠢而作出的事情。可是你知道如何使歪曲变为正直，使紊乱的东西有秩序，并且你能够化敌为友。因为你将万物結合为一体，把善的和恶的統一起来；这样只有一个永存不朽的理性(邏各斯)貫穿在万物之中，在有死的众生中只有那些恶人才逃避理性。那些永远企求获得幸福、还没有看見或沒有听从神的普遍規律的人，是如何的不幸啊！可是如果他们能够依照理性听从神的規律，他們就会获得一个善良幸福的生活！”[⊖] 因此斯多葛派認為对于自然的研究是重要的而且是有益的，因为由此我們可以認識自然的普遍規律、普遍理性，并且借此复可以認識我們的職責和人們的法律，并且按照邏各斯、按照自然規律来生活，使得我們同那个普遍規律諧和一致。他們并不是为了理性(邏各斯)而認識理性。自然只是一个共同的規律之表現或显示。

进一步指出斯多葛派物理学的一些觀念。他們把有形体的世界分为“能动的环节”(能动的“邏各斯”，斯宾諾莎所謂能动的自然)和“被动的环节”(被动的邏各斯，被动的自然)。后者是物質，沒有質的实体(τὸ ποιόν 是希腊文的質，質[beschaffenheit]出于創造[schaffen]，質是被建立的、被造成的，是否定的环节)。質，一般說来，形式、“能动的东西，乃是物質中的联系(邏各斯)；这就是神”，是造作者或賦予事物以質者，亦即把一般物質造成某种特殊事物者。[⊖]

关于自然的較詳的形式、关于自然的普遍規律，他們主要地采取了赫拉克利特的思想；芝諾特別对于他作了很多研究。所以他們把火当作根本原則，当作真实的邏各斯。“世界是这样起源的，

⊖ 斯托拜欧：“自然的牧歌”，第一卷，第三二頁。

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三四节。



即：自身独立存在的^①推动着整个实体（一切物质）使其〔由火〕^②变成空气，由空气变成水，^③正如^④一切^⑤生里，那包围着种子的”湿润是最先的东西（ὡς περ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται，当然是较后的）、是一切个别事物之产生者：“同样邏各斯就其为种子产生者说来，存在于水中，它并且作用于物质，于是引起其余一切事物的兴起。那在先的东西就是这些元素：火、水、空气、土”^⑥他们并且还进一步以赫拉克利特的方式这样说：“实体”亦即一般的物质，一般的不确定的存在，“从火，通过空气，转变成湿润。物质中（439）的重浊部分凝聚起来便成为土；清轻的部分成为空气，空气再经过稀薄化就成为火。由于这些元素的混合就产生了植物、动物和别的族类。”^⑦能思维的“灵魂”也是一种火性的东西；并且举凡人们的“灵魂”、生命性的动物原则、以及植物都是世界灵魂的各个部分，亦即普遍的邏各斯、普遍的火的各个部分；这是统治一切、推动一切的中心。或者说：“灵魂是一种火的嘘气（πνεῦμα，呼吸）”。^⑧“视觉是统治着的”邏各斯的“嘘气之被传达到眼睛里；同样听觉是一种扩张的、深入的嘘气，由统治着的邏各斯传达到耳朵里”。^⑨

关于自然运动的过程还可作如下的说明：“火被斯多葛派称为基本的元素，因为从那作为最初者的火中，别的一切都通过转化过程而发生，而且一切又消解于这作为最后者的火中。”^⑩这样，赫拉克利特和斯多葛主义正确地理解了普遍的永恒的自然过程。这个思想已经被西塞罗作了肤浅的错误的理解，他竟在这个思想中看

① 据米希勒本，第二版，英译本，第二卷，第二四五页增补。——译者

② “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三六节。

③ 同上，第一四二节。

④ 同上，第一五六——一五七节。

⑤ 普鲁泰克：“哲学家纪事”，第四卷，第二一章。

⑥ 斯托拜欧：“自然的牧歌”，第一卷，第三一二页。

出了在時間中的世界大燃燒和世界的末日——这完全是另外一回事。在“論神的性質”一書中他讓一个斯多葛派这样說：“到了最后一切都会为火所吞噬；因为如果一切水气皆消耗淨尽时，土既不能得到滋养，空气也不复能存在。这样除了只剩下火外，便沒有任何东西，通过火的重新唤起世界的生命，通过神，世界将可以更新，同一的秩序将可以回复”。[⊖] 这是用表象的方式在說話。因此在斯多葛派看来，一切事物都只是在生成中。火在这里被認作能动的原則。由于火把不确定的物質轉变成确定的元素，所以植物、动物都是这些元素的混合；这种說法是有缺点的。但是神一般是自然、火的一切活动，因此是世界灵魂。这样斯多葛派的自然观就是完全的泛神論。神、世界灵魂是火性的，同时是邏各斯，——是自然的合理的秩序和活动。这个邏各斯、这个秩序的規定者他們便叫做神，也叫做自然、命运、自然性、物質世界的推动力量；作为一个能产生的邏各斯，它又是預見。这些都是同义的。[⊗] 邏輯的东西产生一切；推动的力量被比作种子。他們說：“一个能产生合理的东西的种子，本身就是合理的。世界产生合理的东西的种子，因此这世界本身即是合理的”，就全体一般來說，或就每一个特殊的存在形态來說，都是这样。“在任何一个自然和灵魂里，一切运动的开始皆起源于一个統治着(領導着)的原則，并且一切能达到全体中每一个別部分的力量，都是从这个統治着的原則分发出来的，如象从一个源泉流出一樣；这样，每一个在部分(官能)中的力量也是在全体中，因为这个力量是从全体中的統治着的原則分发出来的。全体圍繞着合理的有生命的東西的种子”，——即一切特殊原則；“全体

⊖ 西塞罗：“論神的性質”，第二卷，第四六章。

⊗ 同上，第一卷，第一四章；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三五节；斯托拜欧：“自然的牧歌”，第一卷，第一七八頁。

是一个合理的东西”[⊖] 这种物理学是赫拉克利特的，而邏輯思想却完全和亚里士多德相一致；因而我們也可以認為他們是这样的。

对于神和神灵，他們也是以通常表象的方式来說話的：“神是整个秩序和体系的不被产生的、永不消逝的工程师，它时常又把整个实体吞沒在它自身之內，然后又从它自身重新把它产生出来。”[⊗] 这里他們並沒有达到明确的見解。有时他們談到世界的形成，談到四个元素，部分地是依照赫拉克利特，認火为諸元素中的能动者，火过渡到别的元素，而以它們作为火的不同形式，諸如此类，所采取的方式一点哲学兴趣也沒有。关于神、絕對形式和物質的联系，他們也沒有明晰的發揮。有时認為宇宙是形式和質料的統一，神是世界的灵魂，——有时[⊙] 宇宙又被認作自然、被形成的物質的存在，世界灵魂与它正相反对，神的作用在于使物質的原始形式具有秩序。[Ⓔ] 但却缺乏最主要的东西，即这个对立的联合与分离的过程。一般講来，只有在早期斯多葛派的哲学中，才有物理学的方面。晚期的斯多葛派完全忽視了物理学，仅从事于邏輯学和道德的研究。

这就是斯多葛派的一般表象。斯多葛派总是停留在一般表象 (442) 里。这是一般的目的：每个个体是根据一个概念去加以理解，而这个概念又根据一个普遍的概念去加以理解，这个普遍的概念就是宇宙本身。由于斯多葛派把邏輯的概念認作一般自然的能动原則，因此他們把自然現象中的个别事物当作神的表现。于是他們的泛神論便与一般群众关于神灵的观念，以及与此联在一起的迷信，对

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第九卷，第一〇一——一〇三节。

⊗ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三七节。

⊙ 关于有意識的灵魂是如此說的，依据塞克斯都：“反邏輯家”，第一卷，第二三四节。

Ⓔ 参看“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一三八——一四〇，一四七——一四八节。

奇迹的信仰，和对占卜的寻求相结合了。即认为：在自然中有种种所谓预兆，人们必须用祈祷和礼拜来对待这些预兆。伊壁鸠鲁派即旨在把人们从迷信中解放出来。反之，斯多葛派是非常迷信的。所以西塞罗的“论占卜”一书中，大部分材料是从斯多葛派那里采取来的，他并且明白指出有许多东西是斯多葛派的论证。西塞罗曾说到人事方面的预兆，所有这些是同斯多葛派哲学相适合的。譬如，一个老鹰向着右边飞，他们便认作神意的表示；并因而相信那是对于人的预兆，暗示他在某种情形下他最合宜于做什么。正如我们看见，斯多葛派把神说成是具有普遍的必然性，对于特殊的神灵他们也是那样说。神作为邏各斯与人及其目的也有着联系，就这方面说来，神就是天意，于是他们就达到特殊神灵的观念。西塞罗[⊖]说过：“克吕西波、第欧根尼和别的斯多葛派是这样推论(443)的：如果有神灵，而神灵又不能预先暗示将来要发生的事情，则它们便不爱人们；或者它们自己就不能预知未来；或者它们以为未来的事，不论人知道或不知道，是无关重要的；或者它们认为作出那样的启示有失它们的尊严；或者它们不能够使人们了解未来的事。”所以这些可能的设想，他们都根据“没有任何东西超出神灵的仁惠”的理由，尽皆加以驳斥。于是他们作出结论道：“神灵使人们知道未来”；——这种推论包含着神灵对于人的所有特殊目的都感到兴趣。时而神灵让人知道未来，干与人间的的事情，时而又不会，——这是不一贯的地方，也是很难理解的地方。但是这种不可理解性、这种暧昧难知性正是迷信、宗教取得胜利的关键。这样，整个罗马的宗教迷信在斯多葛派这里得到强有力的支持；一切外在的、认为神灵有目的的迷信，皆在斯多葛派这里得到保护和辩护。

⊖ “论占卜”，第二卷，第四九章。

由于斯多葛派从主張理性是神出发，（理性誠然是神圣的，不过理性并不能穷尽神性），于是他們立刻一跃便由一般轉到特殊。无疑地，真正的理性事物是作为神的法則启示給人的；但是那适合于个别目的的、有用的东西，却不是在真正的神意里面启示出来。而斯多葛派却一跃認為对于个别目的有用的东西也可以得到神的启示。

二 邏輯學

第二：斯多葛派哲學的精神方面。我們必須進一步考察斯多葛派在回答“什么是真理和理性？”这一問題时所持的原則。就当时哲学上感兴趣的关于真理或标准的認識源泉而論，斯多葛派認為知識的原則是被思維的表象；被思維的表象是真和善。或者真和善是洞見到的、合于理性的东西；——不过合于理性也正是被思維、被把握。因为真理和善被設定为一种內容、一种存在；理性只是單純的形式，并不是內容本身的區別。这就是“理性的真理”（*ὁρθὸς λόγος*），芝諾又把它叫做标准。⊖

这种“被理解的表象”（*φαντασία καταληπτική*），是斯多葛派有名的真理的标准，⊖象当时他們开始以此称謂、并加以討論的那樣，——这就是判断一切真理的标准和根据。这些說法无疑地都是很形式的。他們是想建立一个理解的思維和存在的統一，沒有其一也就沒有其他，——他們所着重的不是感性的表象本身，而是要回复到思想，回复到意識所特有的东西。“單純的表象”（*φαντασία*）本身就是想象（*τύποις*），克呂西波用‘变化’（*ἐτεροίωσις*）这

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第五四节。

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第二二七节；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第四六节。

个名詞去表示它”。[⊖] 因此要使表象成为真理，必須加以理解、把握。表象从感觉开始；其次就是把握。[在表象里]別的东西的模型被带进我們的意識；其次，我們必須把它轉变成我們所有的东西：这只有通过思維才做得到。“芝諾对于認識的这个据为己有的环节，曾經很形象化地用一只手的运动来表明：当他指着那張开的手时，他便說，这是一个感性直观”——看見、知覚、直接的意識；“当他把手指略微弯曲时，他又說，这是心灵方面的一种承諾，”这样，这个表象就可以說是我的了；“当他把手指完全捏成一团，形成一个拳头时，他說，这就是把握(κατάληψις),”正如在德文里，当我们(445)們用同样的方式接触感性事物时，我們也用“把握”(begreifen)这个字；“接着当他又伸出左手，并用力紧紧地和右手的拳头捏在一起时，他說道，这就是科学知識，除了哲人外，沒有人可以享有这种知識”，——我重复地握紧我的手，我意識到思維和內容的同一性，这就是証明，那被把握着的东西也还和另一只手紧握在一起。“但是誰是哲人，或誰曾經是哲人，这一点斯多葛派却从来沒有說过，”西塞罗[⊖] 于报导給我們这个軼事时，又补充說；关于这一点，以后还要討論到。其实单凭芝諾这种手势並沒有把事情說明白。那第一只張开的手是表示感性認識，直接的看見或听見；右手的第一次运动是表示一般的自发的接受或承諾。这种第一次的接受就是愚人也会作；这种認識是薄弱的，而且可能錯誤。更进一步的环节是握紧拳头，把握、融会。这就形成了由表象到真理，这样表象便可以和思維同一了。这样一来，我和这个規定的同一性誠然建立起来了，但这还不是科学知識，而乃是通过理性或思維、通过灵魂的統治的和主导的部分而得到的一种固定的、确定的、不变的認識。在

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第二二八、二三九节。

⊖ “学园問題”，第四卷，第四七章。

科學知識和愚昧之間，存在着真的概念；不过这真的概念，作為被把握的表象，本身還不是科學知識。在真的概念里思維對存在的事物表示同意，並認識了它自己；因為同意正是事物和它自身的一致。但是在知識里包含着對於根據的認識和通過思維對於對象的確定的認識。那被把握的表象是思維；而科學知識是對於思維的意識、對於思維與對象的一致的認識。

斯多葛派的這些規定以及他們對於認識的階段的看法，我們（446）可以表示贊同。單單思維本身並不是真理，換句話說，真理本身並不在思維內（思維只是對於真理的理性意識）；反之，真理的標準是一個中間的東西，被把握的表象，或我們所同意或承諾的表象。我們看見，在這裡，關於真理的一般有名的定義“真理是對象和意識的一致”，是被他們提出來了。——但同時必須指出，簡單說來，所謂對象與意識的一致，意思並不是說，意識具有着一個表象，而另一邊又有一個對象在那裡，這兩個東西彼此相一致，因而便必須有一個第三者，去對這兩方面加以比較。須知這第三者就是意識本身；而那能夠作比較的主體仍不外是意識自己的表象，而且——不是同對象——是同它自己的表象相比較。這是因為意識接受了对象的表象；這種接受、這種同意也就是表象之所以獲得真理性的主要的凭借，——這是精神對於客觀的邏各斯和世界的合理性的証驗。這並不是通常所表象的那樣，認為這裡有一個圓球被印在蜡塊上，另外有一個第三者來比較圓球的形式和蜡塊的形式，因而發現兩者是相同的，這個模印是正確的，表象同事物是一致的。反之，思維的活動乃在於思維必須自在自為地給予同意，認識到那對象與自身相適合；真理的力量就在這裡，——或者也可以說，這種同意正是表達了、判斷了這種一致。斯多葛派說，真理就包含在這裏面。它是一個對象，同時也是被思維的對象，因而思維給予了它

的同意；它是主体与对象的一致——内容与思维的一致——，因而思维统治着。

- (447) 說某物存在或有真理性，并不是因为它存在（因为存在这个环节只是表象）；而是因为它存在，它在意識的同意中得到它自己的力量。但是单单意識本身并不就是真理或概念，还需要有对象。对象的真实性在于对象符合思维，不在于思维符合对象；因为对象可能是感性的、变化的、錯誤的、偶然的。斯多葛派的主要思想就是如此。我們看到的斯多葛派的思辨学說，多半是从他們的反对者方面，很少是从他們的創始人和辯护人方面得来。但无论如何，这种統一的观念是由他們提出来的；虽說这个統一的两个方面彼此是互相反对的，两方面都是必要的，不过思维才是本質。塞克斯都·恩披里可[⊖]是这样了解这点的：“在可感觉的和被思维的东西中，只有一些东西是真的，但并非直接地就是真的；反之，被感觉的东西只有通过它和与它相符合的思想的关系，才是真的。”由此足見直接的思维也不是真理，只有当它与理性（邏各斯）相符合、通过理性的發揮而被認識到，并且作为与理性思维相符合的东西时，它才是真理。[斯多葛派的邏輯思想]大体就是这样。

这个思想是斯多葛派学說中唯一有兴趣的东西；不过这里面也有其局限性。他們只是把真理認作潜存在对象中的被思维的东西。这种意义的真理仍然还是形式的，也可以說，并不是本身真实的理念。在这个原則本身內即已經包含着它的形式主义。說某物是真的，是因为它被思维着，說它被思维着，是因为它是某种东西。

- (448) 这样互相推論。[⊖] 这意思是說，思维需要一个对象作为外在者，并

⊖ “反数学家”，第八卷，第一〇节。

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反倫理学家”，第一八三节。

对它給予自己的同意。这并不是說，在这种批判里，好象意謂着思維的意識、精神为了取得存在，为了成为意識，并不需要对象；这是包含在它的概念之內的。但是意識需要一个对象作为外在者，这只是認識的一个环节，不是唯一的或主要的环节。对于对象的意識，乃是精神的表現，而精神之所以存在，只有当它表現的时候。这个过程必須出現在精神里，拥有一个对象作为外在者，并且对它給予自己的同意，——这就是說，精神必須从这种关系中回复到自己，并在这种关系中認識到自己的統一；但是，同样地，精神一回复到自己之后，它就从自身之內产生它的对象，給予自己自身以內容，——它从它自身涌現出內容。斯多葛主义就仅仅是这种精神回复到自身，建立它自身和它的对象的統一，認識这种一致性；但是却沒有重新从自身向外走出，达到展开科学知識的內容。我們看見，斯多葛派不能向前再进一步了，而老是停留在那里；对于这种統一的意識，也必須当作对象来把握，并对这种統一加以发展，但是这一点我們在斯多葛派那里找不着。

当然，斯多葛派的这种學說始終是形式的，因而也是有缺点的。因为最高的概念是作为思維的思維。它給予对象以同意，把对象融会成自己的內容，轉变成共相，使其中也有規定和內容。但是这些規定是被給予的。最后的标准只是思維的形式的同一性，即思維找到了一致性。但必須問：与什么东西一致？因为从思維本身是不能产生絕对的自身規定和內容的。这一点，斯多葛派是正确地看見了的；但是他們的标准是形式的，只是基于矛盾律的。在絕对本質里当然是沒有矛盾的；因为絕对本質是自身等同的（449）；但是因而也就是空洞的。一致性必須是一个較高者。真正的一致必須是在自己的对方里、在內容里、在規定性里达到的自己和自己的一致，——这就是和一致相一致。說一个內容是真的，由

于它与思維相符合，这乃是一个很形式的看法。因为即使思維是主导的，它却始终只是一般的形式。除了一般性和自身同一性的形式外，思維再不能提供什么了；因此一切都可以同我的思想相一致。

正如上面已经指出的，斯多葛派还进一步从事于邏輯规定的研究。由于他们把思維当作原则，他们便发挥了形式邏輯。必须按照对于他们的原则的这种認識来評判他們的邏輯学和道德学。其一正如其他，皆沒有达到內在的自由科学。他們的邏輯学是这样意义的邏輯学，即把理智的活动表明为意識着的理智；已不复象在亚里士多德那里那样，至少就范疇來說，对究竟理智的形式是否同时即是事物的本質这一問題是不作决定了。他們已把思維的形式設定为独立自存的了。这样一来，于是那关于思維与对象一致的一般的問題又出現了，也可以說，要求揭示出思維特有的內容的問題便提出来了。一切給予的內容皆可被接受、被設定在思想之內，作为一个被思維着的东西。不过在思想之內，这内容便当作一个特定的內容。內容在它的特殊性里便和思想的單純性相矛盾，不能忍受思想的單純性。因此，思想之接受內容，对思想并没有什么帮助。因为思想也可以接受与此相反的內容，并把它設定为被思維者。这个对立現在只是以不同的形式重新出現：从前外部的感觉由于不屬於思維[按即不与思維相一致——譯者]，所以是不真的，——而現在这个外部的感觉屬於思維了，但是由于它的(450) 特殊性，又不与思維相一致；因为思維是單純的东西。从前从單純的概念中排斥出去的东西，現在又走进来了；这里便造成了理智活动和对象的分裂，但是对于被思維着、并且仅仅被思維着的对象，也同样必須指出它的統一性。

怀疑主义特別譴責斯多葛派的正是这种对立，而在斯多葛派

人自己当中，也被迫不断地改进他們的观念。塞克斯都·恩披里可也用种种方式同他們爭論。最中肯的一点和下面所說的有关：斯多葛派沒有明确了解到，他們應該把想象、表象規定为印象、变化或別的东西。^①如果这种表象被接受在灵魂的主导方面，在純意識中，則思維抽象地說来就是这种單純者，“它是非物質性的；它既不被動，也不主动”，是自身等同的。“那么，又如何可以使它接受印象、发生变化呢？現在思維形式本身是非物質性的。但是依斯多葛派看来，只有物質性的东西才可以給予印象、引起变化。”^②这就是說，（甲）物質性不能影响非物質性的东西，和它不相同，不能同它成为一体；（乙）非物質性的思維形式不能够发生变化，只有物質性的东西才能发生变化，——这就是說，非物質性的思維形式不是內容。如果事实上思維形式获得了某种形态的內容，則这种形态的內容将会是思維本身的內容。

所以这些思維形式便仅被当作思維的規律。^③誠然斯多葛派曾經列举了思維的諸內在規定，并且实际上有許多成就；特別是克呂西波發揮了邏輯學的这一方面，并且曾当作大师被引証着。不过这种發揮都是从形式出发的。有几种普通的熟知的推論形式，“有的人說多些，有的人說少些，而克呂西波認為有五种。”如：“假如是白天，則天就是明亮的；但現在是夜晚，所以天不是明亮的”，——这是通过排除的假言推論，諸如此类。“这种邏輯形式被認作未經証明的，不需要証明的”；^④不过这些推論也只是很形式的形

① 塞克斯都·恩披里可：“反邏輯學家”，第一卷，第二二八節以下。

② 同上書，第二卷，第四〇三節以下，參看塞內卡：“書信集”一〇七：只有物體能動，聲音是物體。

③ “第歐根尼·拉爾修”，第七卷，第六三節；塞克斯都·恩披里可：“反數學家”，七卷，第七〇節。

④ “第歐根尼·拉爾修”，第七卷，第七九——八〇節。

式，不能規定任何內容。斯多葛派曾这样說过，“哲人主要地掌握了辯証法；因为一切事物，不論物理的或道德的事物，都可通过邏輯知識而被認識。”^①但是他們却把这种認識归給一个主体，而沒有指明，誰是这个哲人。由于这种說法同时缺乏客觀的規定的根据，所以对于真理的規定便落在主体上，必須依靠主体作最后的決定。这种关于哲人的說法，除了根据他們所說的那种标准的无确定性以外，是沒有有什么別的根据的，从它出发我們是无法进行对于內容的規定的。

关于他們的邏輯学以及关于他們的判斷論是无需再多說的，他們的判斷論一部分即是邏輯学，一部是文法学和修辞学。因此这是沒有有什么特别的科学內容的。不过这种邏輯学并不象柏拉图的辯証法是关于絕對理念的思辨科学，而乃是象我們在上面所看見的形式邏輯，——一种对于理由或根据的固定的、确定的、不变的了解或認識，并且停留在这种認識上。在这种邏輯里，占上風的乃是这样的邏輯成分，即其本質主要地在于只寻求表象的單純性、
(452) 寻求那自身沒有对立面、不陷于矛盾的东西。这种自身內不包含否定性、不包含內容的單純性，需要一个外面給予的、为它所不能揚弃的內容，——因此它也不能够通过自身达到一个真正的对方。

斯多葛派常常以极其个别或瑣碎的方式發揮他們的邏輯学。主要的事情是对象符合于思維。对于这种思維他們曾作过詳細的研究；但結果表明，这只是一个极其形式的原則。說共相是真理，說思維有一个內容、一个对象，而这个內容是和思維相符合的，——大体說来，这都是很正确的。这是很正确的，而且也是具体的；不过这仍然是一种形式的規定性；規定性是應該有的，不过总

① “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第八三节。

失之太形式了。塞克斯都·恩披里可也是从这一方面来斥責斯多葛派。斯多葛派說，某个东西是不存在的，因为只有通过思維，它才存在。不过意識之所以取得存在，有需要一个对方。思維本身只是抽象的、片面的。揭示出这个主要困难，如何从一般演繹出特殊、規定，一般如何自身發揮成为特殊，同时并在特殊中达到自身同一，这在怀疑派那里已經被意識到了。在斯多葛派这里，基本上在某一意义下是很正确的，不过同时又是很形式的；这就是斯多葛派哲学的主要观点。同样的原則在他們的物理学中也充分表現其形式主义。

三 道德学

[斯多葛派]精神的理論及認識的理論在于寻求一个标准，前面已經說过了。而斯多葛派的道德學說是最为著名的。然而他們的倫理学也同样沒有超出形式主义。虽說不容否認，他們对于倫理学的闡述曾采取了对于表象似乎很可取的途程，但事实上仍然 (453) 大半是外在的和經驗的。

甲、道德的概念 关于一般实践，第欧根尼·拉尔修^Θ詳尽地引証了克呂西波的一些很好的闡述，——[也可說是]心理学的發揮；克呂西波坚持他和他自身的形式的一致。他們这样說：“动物最初的欲望趋向于自我保存，依照它固有的”(內在的)“原始的本性。”它通过調协的过程(ἡ γυμναστική)而达到这点。“那最初的本性”(这种冲动的主要特性、它的目的)因此“就是动物和它自己的諧和，以及对于这种諧和的意識，自己不异化自己的自我感。由于这种自我感，动物排斥开对它有害的东西，采納对它有利的东

Θ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第八五——八六节。

西。”这正是亚里士多德关于自然、关于适应目的的概念，——这是一个能动性的原则，这原则包含着对立和对立的扬弃。“快乐不是第一性的，反之快乐”（满足的情绪）“只有当”一个动物的“那种通过自己寻求自己的本性把那和它自身相一致的东西采纳进它自身时，才附加上去的。”——同样值得赞许的是：自我意识、快乐正是这种自身回复和对这种统一的意识，即在我享受某种东西之时，作为个别的自我在这个客观成分中获得我的统一。就人来说，情形也是一样。他的天职是保存自己，不过具有意识到的目的、具有思虑、遵循理性罢了。“在植物里是自然起着作用，没有冲动和欲望；但是冲动和欲望是与动物分不开的，虽说如此，在我们人里面，也有一些东西是按照植物的方式而活动的。”在植物里面也有作为种子的理性，潜在的理性（*λόγος σπερματικός*），——不过在植物那里，

(454) 理性并不是作为目的而出现，理性也不是植物的对象；植物对于理性是毫无所知的。“在动物里便有了冲动；在动物里，是自然使按照冲动而活动的行为符合于原始的本性。”——这就是说，冲动的目的正是它自己的原始本性，它企求它的自我保存。“但是理性的动物也同样以本性为目的；在人里面有着理性，他以理性的东西作为他的目的。而理性之在人里面就成为[陶铸]冲动的艺术家”，理性把人里面仅仅是冲动的东西予以加工，形成艺术品。（这种说法看起来好象是斯多葛派所开的药方，他们似乎发现了道德的推动原则。）

因此斯多葛派的原则一般讲来是这样的：“人必须依照本性而生活，这就是说，依照道德而生活；因为（理性的）本性引导我们走向道德。”这就是最高的善、一切活动的目的；依照本性而生活即是过理性的生活。但是就在这里我们也立刻看得出，他们只是在那里形式地绕圈子。道德就在于依照本性而生活，依照本性的东

西就是道德。据说思维应该规定什么是依照本性的东西；但依照本性的东西只是为理性所规定的东西。这完全是形式的。因为，什么是依照本性的东西？——理性。什么是理性？——依照本性的东西就是理性。他们进一步规定什么是依照理性的东西，说“这是经验和识见所教导给我们的关于一般自然和我们的本性的规律。”“这个本性是普遍的规律、是浸透一切的正确理性”——我们的正确理性和普遍规律——“在宙斯、在整个事物体系的统治者那里是同一的东西。幸福的人的德性在于每个人按照他的天才 (δαίμωνος) 所作的一切能够和全体秩序的意志相一致”。[⊖] 所有这些话 (455) 仍然是停留在一般性的形式主义里面。

由于道德一般是适合于事物的本质或规律的东西，所以斯多葛派认为在一般意义下，每一行职业中都有适合于该职业的规律的道德。因此他们说到“逻辑的、物理的道德”；[⊖] 他们的这种伦理学阐述了个别的义务，详细研究了人的个别的自然的关系，并揭示出这些关系中的合理成分，——不过采取的是抽象推理、寻求形式理由的途径，象我们在西塞罗那里所看见的那样。

道德在于遵循思想，亦即遵循普遍的法则、正确的理性。一件事情只有在其中实现了并且表明了一个普遍的使命，才是道德的和正当的。普遍的使命是本质的东西，是一个关系的本性；这才是实质。这是只在思想之中的。行为中的共相必须是最后的使命；这是正确的。这个共相不是抽象的共相，而是在这个关系中的共相。譬如，在财产里特殊便被抛在一边。因此人必须作为一个有思想的、有教养的人而行动。他必须依照他的见解而行动，并使冲动、嗜欲从属于共相；因为冲动、嗜欲乃是个别的东西。人的每一个行

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第八七——八八节。

⊖ 同上，第九二节。

为中都有个别的東西，行为是特殊的；不过这里有一种分別：究竟坚持特殊本身，或是在特殊之中坚持共相。斯多葛哲学中的推动力量是在于坚持共相。

但是这个共相仍然沒有内容，是无确定性的；因此他們的道德(456)学說是有缺陷的、空洞的、令人厌烦的。他們誠然曾經有力地、活跃地、使人感动地宣揚了道德，但是这个普遍的法則、道德究竟是什么，却缺乏明确的規定。

乙、善的另一方面是外部的存在，以及环境、外部自然与人的目的的調协。他們把善說成是意志对于規律的遵循；善被認作实践的对象。但同时他們又把善定义为有用的对象：“不是自在自为地直接地有用，就是距有用不远。”所以一般講来，有用似乎是道德的一个偶性。“本身善的东西即按照理性的本性是完善的东西”(滿足他的目的东西)“——即是道德；快乐、享乐等等都是附加上去的东西。”——只有道德才是个人的目的、才是他自身的滿足。他們又区别多方面的善为“灵魂的善和外在的善；前者指道德和道德的行为，后者指例如屬于一个光荣的祖国，拥有有品德的朋友等等。[第三种善]⊖既不是外在的，也不仅仅在自我意識之內，而是指一个人既是道德的又是幸福的。”⊕这些見解是很好的。就有用性而論，道德用不着对它太冷淡；因为每一个好的行为事实上都是有用的，这就是說，这个行为有其现实性，能够带来一些好的东西。一个沒有用的好的行为就不是行为，就沒有现实性。說善里面包含本身沒有用的成分，乃是对于善的一种抽象、一种非现实性。人不仅必需而且應該具有有用性的意識；因为这是一条真理：知道善是有用的。有用性不外是知道我們所作的事，对于我

⊖ 据英譯本第二卷，第二六一頁；俄譯本第二卷，第三四七頁增补。——譯者

⊕ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第九四——九五頁。

們的行为具有意識。如果这个关于有用性的意識应受譴責的話，那 (457) 么关于行为的善的知識应同样受到更多的譴責，因为它沒有在必然性的形式內去考察行为。这种道德和幸福的統一，这种中道，[被斯多葛派正确地]⊖ 認作完善的東西，它既不仅仅屬於自我意識，亦不仅仅屬於外部的存在。道德与幸福的結合在近代也被看作一个大問題：道德本身是否能給予自在自为的幸福，或者幸福的概念是否被包含在道德的概念之內。

(1) 对这个問題的一般回答。我們記得，上面所說的自我保存原則，認為道德和理性的本性不可分。人的目的的實現就是幸福，因为在實現目的的过程中人看見自己得到了實現，并且認識到、感覺到他自己作为一个外在的東西，——这是他的概念、他的天才与他的存在、他的現實性相一致。这种一致性，我們已經看見，就是幸福。現在道德与幸福是否一致這個問題也就是：道德行为是不是能够自在自为地實現其自身？在道德行为中人自己是不是直接地成为自己的对象？他是不是会認識到他自己作为一个客觀的東西，或者認識到客觀的東西作为他自己？——这包含在行为的概念里，特別是在善的行为的概念里。因为恶的行为摧毀人的本質，是和自我保存相違反的。善的行为正是导致自我保存，并且促成自我保存的。这样就得到对于这个問題的一般回答：好的目的就是那在行为中得到實現的目的。不过象这样看，真正講来，那自身存在的目的的意識既不确切地具有道德的意义，从这目的产生的行为也不确切地具有道德行为的意义，——而且这种目的所达到的实在性也沒有幸福的意义。其所以如此，区别在于斯多葛派仅仅停留在这种一般的概念里，而把一般的概念直接地当作現實；而 (458)

⊖ 据英譯本第二卷，第二六一頁；俄譯本第二卷，第三四八頁增补。——譯者

在他們所假想的这种现实性里,也只表明了道德行为的概念,沒有表明这个概念的实在性。斯多葛派就停留在这种道德行为的一般概念里。

(2) 其次需要回答的問題是:道德和幸福相互間的关系怎样? 这个論題伊壁鳩魯派也曾討論过。道德在于依照本性、遵循普遍法則而生活。但主体本身在其特殊性中的滿足却与这种道德和实现这种道德的意志正相反对。[首先,]我只是形式的性格,实现共相的力量;我只是法則的形式的能动性。我是作为能思維者、作为共相的追求者而和我一致。其次,我又是一个特殊的个人,我要和前者一致。这样我就是抽象的这个人。这种特殊性多方面地存在在我之中。在个别里是以特定的冲动为前提。我的定在与我的特殊性的要求是一致的,这是第二点。快感、享乐便属于这方面。現在两方面彼此发生冲突;并且当我寻求这一个或那一个滿足时,我便和我自己在冲突中,因为我又是一个个人。斯多葛派說,本身的善、依照本性的完善是道德。快感、享乐可以附加上去,不过即使沒有快感和享乐,也是无关重要的。因为这种滿足并不是目的,同样可以有痛苦与之相随。这个对立在西塞罗那里叫做“德与用”(honestum et utile)的对立,他曾經討論了两者的結合。⊖ 斯多葛派說:只应该追求道德,单在道德本身便可获得幸福,道德本身(459)就可以給人以幸福。即使人处于不幸情况中,这种幸福也是真实的、不可动摇的。⊗

从倫理学看来,西塞罗还提出了一个主要的形式,即善与恶的

⊖ 西塞罗:“論义务”,第一卷,第三章;“第欧根尼·拉尔修”,第七卷,第九八——九九节。

⊗ “第欧根尼·拉尔修”,第七卷,第一二七——一二八节;西塞罗:“疑难”,第二章。

目的，至善(finis bonorum et malorum, summum bonum); 这在斯多葛派那里是正确的理性、最高的原则，——并且是本身值得坚持的东西。这里于是立刻就出现道德和幸福的对立，——用抽象形式讲来，这就是思维(λόγος)和思维的规定的对立。我们在斯多葛派那里所看见的和他们所擅长的，就是人或哲人只是按照理性作事。这种按照理性本身作事的原则进一步包含着把人自身加以抽象化孤立化，把人向内集中到自身。因此它起了一种消极逃避的作用，对于一切东西、一切直接的欲望、感情等等一概漠不关心。在这个极其抽象的原则里，在这种单纯的自我集中里，在这种只是在思维中保持自己与自己的纯粹一致里，包含着摒弃一切、对一切特殊的享乐、爱好、情欲、兴趣漠不关心。这里又包含着斯多葛派哲学家所特有的力量、内心的独立和性格的自由。现在我们进一步要多说一点在何处去寻求幸福和享乐。除了和自己一致的感情外，无所谓一般的幸福。在感性享乐方面，舒适的东西使得我们适意，在这里面就包含着和我们自己的一致性；反之，那乖戾的、不舒适的东西是一种否定，和我们的意愿不相适合。斯多葛派所设定为本质的东西正是这种内心的和自己相一致，并且以对这 (460) 种一致性的意识或一致感为快乐。不过在斯多葛派那里这种一致性主要地仅被设定为内心中和自己的一致；所以象这样的快乐便被认作包含在道德之内。不过这种快乐他们却认为是次要的东西、一种从属的东西，并不当作目的，而只是被认作一种附加。斯多葛派的这种学说认为人只应该寻求道德，人必须变成、保持自己和自己相同一，并获得自由，——这是他们学说中的优秀成分。至于这种学说与形式主义是联系着的，前面已经提到过了。

因此斯多葛派道德学的原则是精神和自身的一致；不过应该努力，不要让这个原则老是形式的。因为这里立刻就产生自身的

一致与那被排斥在外、不复在这种一致之中的东西的对立。〔不要讓那些不在这一致性之中的东西老被排斥在外。〕[⊖]人們說，人是自由的，——而他和他的对方是有联系的；不过这样他便不自由了，而有所依賴了，——而幸福正是落在这一方面。我的独立性只是一方面，我的另一方面，我的生存的特殊的一方面还不能和我的独立性那一方面相适合。所以在这个时期出現的仍然是道德和幸福相諧和的老問題。我們說道德而不說倫理，因为在倫理里，我的行为所遵循的，乃是基于風俗习惯，而不是依照我的意志所应该作的；道德主要地包含着我的主观反省、我的信念，我所作的遵循普遍的理性的意志决定，或普遍的义务。这个問題是一个必要的問題，也是在康德的时代我們曾进行研究过的問題。必須予以解决的关键之点在于如何去理解幸福。关于这点我們可以听見許多瑣屑无聊的东西：譬如說，有道德的人往往得坏結果、而荒淫的人反而很好，很快乐等等。这样他們把一切外在的情况都包括在幸福(461) 里面，整个講来幸福的内容是庸俗的：它是普通的目的、願望、利益的获得等所构成的。不过类似这样的願望和利益只表明是偶然的、外在的；人們很快就可以超出这种接近問題的观点，而認為外在的享乐、财产、出身高貴等等并不是真正的道德、幸福。于是問題就归結到：如何去理解幸福。但無論如何人必須立刻从被奴役于外在情境和偶然性中解放出来。

斯多葛派曾經說过，幸福是对一致性的享乐或感觉，不过这只是一种內心的自由、內心的必然性、自己和自己的內心的一致性。斯多葛派曾由于說过痛苦并不是恶而受到嘲笑。[⊖]在这个問題里面所說的并不是牙齿疼之类的痛苦。必須知道：人必須撇开这

⊖ 据英譯本第二卷，第二六五頁；俄譯本第二卷，第三五一頁增补。——譯者

⊖ 西塞罗：“論目的”，第三卷，第一三章；“杜斯古里問題”，第二卷，第二五章。

类的东西。这样的痛苦和人生的不幸完全是两回事。这个问题必须完全这样理解，即必须在理性的意志与外在的实在之间求得一种和谐。当然特殊的定在、主观性、个人的、特殊的利益都属于外部实在的范围。但是在这些利益中也只有共相才真正属于实在性。因为只有有普遍性的东西才能够和意志的合理性相谐和。斯多葛派说：痛苦、灾难不是恶；这话是很对的。因为它并不能够摧毁我和我自己的一致、我的自由。它不能使我在我自己里面二元化。我和我自己相结合便超出了这类恶的东西：我当然可以感受到恶，不过它不能使我二元化。体验到和我自己的这种内心的统一就是幸福；而这种幸福是不能为外在的恶所摧毁的。斯多葛派哲学的伟大处即在于当意志在自身内坚强集中时，没有东西能够打得进去，它能把一切别的东西挡在外面，因为即使痛苦的消除也不能被当作目的。

(3) 另外一个对立是在道德本身之内的。由于正确的理性独自便是行为的决定者，因此真正讲来就不复有固定的使命了。普遍的法则应该被当作一个轮廓。一切义务永远是特别的内容，它们诚然可以在普遍的形式内得到理解，但这并不与内容相干。关于什么是善的最后的决定性的标准是无法被提示出来的。每一个根本原则都同时是一个特殊的东西；只要这个根本原则是没有规定性的，即仍必须依靠主体来作最后的决定。正如在早期人们依靠神谕来作决定，所以在这个深刻的内在性的开始时期，主体便被当作正当与否的决定者。在雅典凭借礼俗来规定什么是正当的、合乎伦理的；礼俗自苏格拉底以来已停止作为决定是非善恶的最后标准了。在斯多葛派这里一切外在的规定都被废除了；作最后决定的力量只能是一个主观的东西，这个主观的东西作为最后的关头(良心)依靠它自身来作决定。

只有一个道德；⊖ 哲人是有道德的人。我們又可以看見最高的規定是放在主体本身里面。虽说他們在这个基础上面建筑起来許多崇高的和有教益的东西因而总缺乏一种现实的規定。但是斯多葛主义的长处和力量即在于主張：意識向內去求真理，并且遵循它的理性的規定。这种遵循理性是和享乐相違反的。因此他們認
(463) 为人除了依照他的理性、自己在自身中寻求他的目的或滿足外，不應該在任何东西里面去寻求，特別不應該在某些外在的有条件的东西里面去求滿足。虽说这种自由和独立性只是形式的，但我們却必須承認这个原則的偉大。

关于情欲是一种矛盾的东西这个論点，斯多葛派曾作了許多論証。塞內卡和安托宁的著作中包含有許多真的东西。对于那些还没有达到較高的自信心的人他們的著作也許可以很有教益地予以支持。我們可以承認塞內卡的才能，但也必須相信，那是很不够的。安托宁⊕ 从心理方面指出快感、享乐不是善。“后悔是一种对自己的責备，因为人遺誤了某种有用的东西；善必定是某种有用的东西，一个美的和善的人必定要把捉住有用的东西”（使之对他有利）。“但是沒有一个美的和善的人会感到失悔，說他曾遺誤了（放过了，沒有把捉住）任何享乐；因此享乐并不是有用的东西，也不是善。”——“一个渴求死后声名的人沒有仔細想一想，每一个記起他的人本身也都要死的，再則，那些繼此而来的人也是要死的，直到一切回忆都随这些贊頌他和死去的人而全归消灭。”

丙、斯多葛派又喜欢展示出一个哲人的理想；这个理想不外是主体的意志，这个意志只是以自己为对象，老停留在关于善的思

⊕ 普魯泰克：“关于斯多葛的論辯”，第一〇三四頁（克須兰本）；斯托拜欧：“倫理的牧歌”，第二部，第一一〇頁；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一二五节。

⊖ “安托宁”，第八卷，第七节。

想，因为关于善的思想就是善的，坚决保持自身使不为别的事物、欲望、痛苦等所动摇，只是要求它自己的自由，而准备放弃一切别的东西，——而且当它感受到外在的痛苦和不幸时，它又把这种痛苦和不幸同它自己的内心意识分割开。

现在问题是为什么斯多葛派用哲人的理想这样的形式来表达道德。(464) 这由于在他们看来，那追求自在的目的的道德意识和行为的单纯概念是个人意识，是伦理的实在性的要素，因此我们看到在斯多葛派那里，实在的伦理被说成是哲人的理想。如果斯多葛派超出了追求自在目的的行为的单纯的概念，达到了对于内容的知识，则他们就没有必要把它说成是一个主体。在他们看来，道德是理性的自我保存。如果试问：理性的保存会产生什么样的结果呢？——他们答道，其结果正是理性的自我保存。这还是一个绕圈子的形式的说法。伦理的实在并没有被表明为一个常住的、被产生的、同时又永远能产生的事业。伦理的实在正是这样的存在。正如自然界是一个常住的实存的体系，同样精神的实在本身也应该是客观的世界。斯多葛派却没有达到这样的实在。或者我们也可以这样来理解这个问题：他们的伦理的实在只是哲人、理想，而不是实在。——这个理想事实上只是单纯的概念，它的实在性并没有被发挥出来。

这种主观性已经表现在这个事实里，即伦理的实在性既被说成是道德，因而形式上立刻就会以为它仅仅是指个人的德性，——个人的品质而言。象这样意义的道德当然决不能达到自在自为的幸福。不过幸福就其是一种实现来说，也只是个人的实现。因为幸福正是个人的享受、生存的谐和、存在与作为个人的个人的一致；但是幸福与作为个人的个人是不能一致的，而只能与普遍的人相一致。因此作为个别的人，人决不能想望幸福会与他一致：反之

他必須对他的存在的个别性采取漠不关心的态度，甚至对于幸福
(465) 与个人一致或不一致，均同样抱漠不关心的态度，他必須能够沒有幸福、或拥有幸福而不为它所束縛地同样生活下去。换言之，这就是他与作为普遍的人的他自己的一致。这里所包含的也只是倫理的概念，或主觀的倫理。但虽說是主觀的，它却表明了倫理的真性質。它是自在自依、独立于对象而享受着的意識的自由；这是斯多葛派倫理学的优点和偉大之处。我們还可以把这种幸福和別的幸福区别开，而称之为真正的幸福，但一般講来幸福仍然是一个不恰当的名詞。理性意識的自我享受是一个如此直接的共相；它是通过幸福这一概念而被表象出来的一种存在。因为即在幸福这一概念里便包含着自我意識作为个体性那一环节。不过这种有区别性的意識并不包含在那种自我享受里，反之在那种自由境界里个人享受其自身作为一个共相、或者自己感覺到他的共性。对于幸福、对于精神享乐的追求，和侈談科学、艺术的享乐如何美妙，都是很淺薄的；因为进行科学、艺术活动所涉及的内容实質已不复具有享乐的形式，换言之，它正是揚弃了享乐这个观念。——事实上这种关于享乐的侈談业已过去了，現在已不复有任何兴趣了。真正的精神，其特征在于所关心的是内容实質，不是快乐，这就是說，不是那不断地考虑自己作为个人，反之，所关心的是内容实質，是本身具有普遍性的东西。人必須努力，使得他作为个人不要受苦；他的生活愈快乐，那就愈好。不过关于这点不可說得太多、吹嘘得太厉害，仿佛这里面包含着好多合理的和重要的东西似的。

(466) 斯多葛派的自我意識也沒有采取認真对待个体性的形式。反之，它只是自己意識到自己的自由。但是斯多葛派的意識仅停留在概念里，沒有达到对于内容的認識，而認識内容才是它所應該完成的工作。而内容对于这作为个人的意識說来，对于它的个体性又并

不相干。因此它却并不能超出这个个体性，并不能达到共相的实在性，只是采取这样的形式，把真实者說成是一个个人，哲人。在哲人这个概念里恰好包含着这样一种自由，即从生存中抽离出来的一个否定的环节；一种足以揚弃一切事物的独立性，这种独立性并不是一种空虚的被动性、一种无我的状态，因而可以采納一切到它里面，而乃是一种它可以自由放弃而又不致失掉其本質的独立性，——而它的本質正是它的單純的合理性，它自己的純粹思想。这里理性达到了它自己，作为对象，这就是說，純粹的意識本身就是对象；因为对于它只有这單純的对象是本質，因此这对象便消除了一切存在或一切生存的方式，本身成为无物，而只是以一个被揚弃了的形式存在于意識里。——这就是亚里士多德的最高概念、对于思維的思維。斯多葛主义中也有这个概念。不过亚里士多德的最高概念并不是象它仿佛那样个别地存在着，有別的东西与它并列，而乃是唯一的实在。

一切回复到这里，概念与一切事物的关系的單純性便被設定了，换言之，概念的純粹否定性便被設定了。但是缺乏真正的實現和客觀的存在方式。为了深入下去，斯多葛主义还需要把內容發揮出来。

关于哲人的理想他們也曾特別作了一些很雄辯的描繪，說哲人是如何完全地自足和自立。凡是哲人所作的，都是对的。斯多葛派对于理想的描写是很富于詞藻的，也可說是一般性的，甚至是毫无兴趣的；在这些描写中，值得注意的是否定的一面。“哲人即使在鎖鏈中也是自由的；因为他是完全由自身而行动，不为恐惧或情欲所左右。”凡是屬於情欲和恐惧的东西，他不計算在他自身之內，給予它一个反对自己的异己者的地位，因为任何特殊的存在在他看来都是不坚固的。“唯有哲人才是国王；因为唯有他不为法律所束

(467)

縛，唯有他沒有义务对任何人說明理由。”[⊖] 对于特定的法律哲人又有自主和独裁之权，他仅仅遵循理性，对于一切規定的法律他是沒有遵守的义务的，法律在他們看来其本身是說不出什么理性的理由的，或者似乎只是建筑在一种自然的恐惧或本能上面的。即就实际行为說来，規定的法律对于他是沒有真正的实在性的，至少似乎也只是屬於自然範圍的。例如：“禁止血族通婚，禁止男性与男性同居；但照理性看来，其一和其他都同样是正当的。同样哲人也可以吃人肉”等等。[⊗] 但是一般的理由是极其模糊的东西。于制定法律时斯多葛派仍然停留在抽象理智里，并且容許他們的国王作許多不道德的事。一方面例如血族通婚、男色、吃人肉固然显得为自然本能所禁止，但須知另一方面即在理性的裁判前面也还是站不住的。因此在这个意义下哲人也可以說是开明的，即对于純粹自然的東西，即当他知道他对于自然的本能不能給予理性根据的

(408) 形式时——他便对自然的東西加以踐踏。因此在斯多葛这里所謂自然律或自然本能便和他們所設定的直接的、普遍的合理的東西正相反对。譬如上面所提到的那些行为似乎是建筑在自然的情緒上面，而情緒不是被思維之物，反之財產却是一种被思維之物，是得到公認的个人的所有权，是一种本身有普遍性的東西，因而是屬於理智的範圍。哲人之所以不應該受那些行为的束縛，是因为它們不是直接的被思維之物，——但是这只是无知的缺点。正如我們上面已看見过那样，在真理的理論範圍內，被思維的、簡單的東西可以采取各式各样的內容；同样在實踐範圍內，善、被思維的東西

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一二一节，第一一六——一一七节，第一二二节。

⊗ 塞克都斯·恩披里可：“反数学家”，第九卷，第一九〇——一九四节；“第欧根尼·拉尔修”，第七卷，第一二九、一二一节。

亦可以采取各式各样的内容，——而本身没有〔任何确定的内容〕。⊖ 为这种内容说出一个理由加以辩护，就混淆了对个别事物的见解和对全部实在的见解。这种见解是浅薄的，它不承认某种东西，即是因为它在这一或那一观点下不承认那种东西。但是正由于它只是去寻求并认识最切近的理由，因而不知道是否还有别的方面、别的理由。类似这样的理由可以找出来赞成一切和反对一切：一方面，对某种东西的关系被认作必要的，同样其必要性也可以被取消；或者，另一方面，对某种东西的一个否定的关系，一种被看作无必要的东西的也同样可以被看作有价值的，或停止其为无价值的东西。

斯多葛派虽说把道德放在思维中，认为善（即理性的遵循）是被思维者（共相）；但就其为一个被思维者而言，却找不出具体的原则，——而只是形式的、抽象的原则，——找不出理性的自我决定的原则，没有一个从其中可以推演出或发展出规定性、差别性的原则。

所以他们有这样的特点：（甲）依据一些理由来作形式的推论；他们要为道德寻出理由。根据某种情况、联系、后果，他们推出（469）矛盾或发现对立。这样安托宁、塞内卡以很大的机智说了不少有教益的话。不过理由乃是一个蜡制的假鼻，对于任何东西都可以说出好的理由；例如“这种冲动是天性生就的”，“生命是短促的”等等理由。什么理由应算作好的理由须视目的、利益为转移。目的、利益是在先的东西，能够给予理由以力量。因此理由乃是一般的主观的东西。对于我应该作的事加以这种方式的反思或抽象推论，足以导致由于机智而给予自己的目的以散漫的思虑和烦冗的意

⊖ 根据俄译本，第二卷，第三五七页增补。——译者

識；而我也就是一个善于說出一些聰明的、好的理由的人。这些好的理由却并不是實質、客觀事物的本身，而只是屬於我的任性、任意的事情，瑣屑无聊的事情；凭借这些理由我就可以长篇大論地欺騙自己，以为我具有高尙的意向。这正是忘怀自我投身于事情本身的反面。在塞內卡那里我們看見很多憤世疾俗的浮夸的道德思慮，他好象是真正地練达人情的样子。一方面，他的財富、他的生活的豪华奢侈却正与他的道德說教相反对。——他曾經讓尼祿贈送給他无限量的財富；[⊖] 另一方面，我們可以把他和他的学生尼祿并列起来看，尼祿曾經发表了一篇模仿塞內卡而写成的演說。[⊗] 这篇演說的論証是光輝的，常常富于雄辯，象塞內卡的那样。人們可以被激动，但常常不会感到滿足。我們可以叫这种东西为詭辯；必須承認其机智和公正的意見，但却缺乏足以引起信心的最后基础。

(乙) 同时在斯多葛派观点中包含着一个較高的、虽說消极的、形式的原則，即唯有被思維的东西才是目的和善，因此人必須单独在这种沒有別的內容的抽象形式里(象康德的純义务原則)
(470) 去建立并巩固他的自我意識的基础——在思想的形式里，亦即在它自身、在它的抽象里去求归宿，而对于它本身的任何內容均不予注意、不去追寻。[⊘] 孤立于一切事物的精神的形式的固执，并不給我們闡明客觀原理的发展，而只是一个主体保持其自身于——不是愚笨的而是意願的——漠視一切、始終不变的状态中；这就是他們所謂自我意識的无限性。

⊖ 塔西佗：“編年史”，第一四卷，第五三章；第一三卷，第四二章。

⊗ 同上書，第一三卷，第三章。

⊘ 参考塞內卡：“論幸福生活”第五章中所說：“故幸福的生活是在正确和确定的判断中，是稳定的和不变的。”

由于斯多葛派的倫理原則停留在这种形式主义里面，因此他們所有的演說和議論均封閉在形式主义的圈子里。他們的思想正是意識：不断地回复到同它自身的統一。他們这种蔑視存在的力量是很大的，他們这种否定态度的强度是崇高的。斯多葛派的原則是絕對意識的理念中一个必然的环节；它也是一个必然的时间上的現象。因为象羅馬世界那样，当世界的实在性趋于丧失的时候，实在的精神、生活就消失在抽象的共相里：那已經破坏了真实的共性的意識必会退回到它的个体性，在它的思想里力图保持它自身。

这里面便包含着抽象自由和抽象独立的規定。如果自由的意識是我的目的，則在这个一般的目的里一切特殊的規定均消失了。而自由的这些特殊規定构成了义务、法律；它們作为特殊的規定消失在自由的共性里、在我的自我独立的純粹意識里。这样我們就看見了他們这种意志的坚强性，他們不把特殊的东西算在意志的本質里，而使自身从特殊中逃避出来。我們看見，一方面这是一个真实的原則，但另一方仍然是很抽象的。这原則包含着这样的思想：(471) 即世界的情况并不是合理的、正当的；不过只是主体本身應該坚持它的自由。因此举凡一切来自外面的东西、世界、情况等等，在这里获得一个可以被揚弃者的地位。所以它所要求的不是一般的合理性与生存、定在的和諧，——换言之，它所包含的不是我們可以叫做客觀的倫理、客觀的正当事物的东西。柏拉图曾經提出了一个共和国的理想，这就是說，一个人类的合理的情况。人类在国家中的这种情况、这种法律、倫理、風俗习惯的有效性，构成了理性的现实的一面。只有通过世界的这样的合理的情况，那外部世界与内心相适合的原則才具体地發揮出来。于是这种和諧才在这种具体意义下达到了。为了道德修养、善良意志的坚强性、自我沉思起見，讀一

讀馬尔克·安托宁所写的东西实在是再好不过的了。他是那时全部著名的文明世界的皇帝,就他私人而論,他的行为也是高尚的、正直的。不过羅馬帝国的情况却没有通过这个哲学的皇帝得到改变。他的繼承者性格与他不同,不受任何东西的約束,他的主观任性和邪恶心情,更无法阻止那些坏情况不出現。那乃是一个异常之高的、內在的精神原則,理性意志的原則,这原則实现其自身,从而可以形成起一种合理的法制情况,一种有教养的、有秩序的情况来。只有通过这样的合理性的客观性,那些集中在哲人理想中的諸規定才可以巩固起来。这样,就会有一个倫理关系的体系,倫理关系即是义务,各个义务形成一个体系。如是則每一个規定都有(472) 它一定的地位,这一个从屬於另一个,而較高的規定則統治着。这样一来,良心(这比起斯多葛派的自由还更高)就有了約束,各个規定在精神中巩固起来,我們叫做义务的客观关系也按照正当情况的方式得到坚持,而且这些义务也可以在良心中具有固定的規定的效力。从良心看来,这些义务不仅仅显得有效而已,还必须确定地对于我有效,必須在我之內具有共相的性格,必須为我的内心所承認。这就是合理的意志与现实性的諧和。这一方面是倫理的——法律的、正当的情况,客观的自由、作为必然性而存在着的自由的体系;另一方面,由于良心出現了,所以合理的东西在我的内心中成为现实的。斯多葛派的原則还没有达到这样一种具体的东西,一方面作为一个抽象的倫理性,另一方面作为在我之內的良心。自我意識本身的自由是基本原則,不过还没有达到它的具体形态,而那足以造成幸福的关系又仅仅被規定为不相干的、偶然的东西,必須予以放弃的东西。在理性的具体原則里,世界的情况和良心的情况都不是不相干的。

这就是斯多葛派哲学的大概。对于我們最关重要的是知道他

們的观点、知道他們的〔思想与当时的时代的〕[⊖]主要联系。在羅馬世界中，意識傾向于斯多葛派哲学是完全可以理解的，并且和当时的情况相适合的；因此在羅馬世界里，斯多葛派哲学特別投合。那些高貴的羅馬人在他們自己的生活里仅表明了那否定的一面，即对生活、对一切外界事物的漠不关心。他們只是在主观的或消极的方式下，就私人生活的方式而論，可以說是偉大。再則羅馬的法律学者据說都是斯多葛派哲学家；不过一方面我們发现，我們的羅馬（473）法教师們对于哲学大說其坏話，另一方面他們又陷于不一貫，因为他們称赞羅馬的法律学者，說他們曾經是哲学家。就我所了解的一点法律而言，我在羅馬人那里找不到思想、哲学、概念。如果把理智的一貫、一貫思維叫做邏輯的思維的話，則我們也很可以把他們叫做哲学家；胡果先生的情形就是如此，不过他却似乎沒有自詡为一个哲学家。理智的一貫和哲学的概念完全是两回事。在塞內卡那里我們找到許多有教益的东西，足以喚醒并加强人的心情的东西，和富于机智的辯駁、修詞学、銳敏的區別。但是在閱讀这些道德的演說时，我們同时感覺到冷淡无情、令人厌倦。

現在我們过渡到斯多葛派哲学的对立面、伊壁鳩魯派。

乙、伊壁鳩魯哲学

伊壁鳩魯派哲学和斯多葛派哲学是同样地流行，或者可以說还要更加流行。因为希腊的政治生活和倫理風俗已經沒落，而后来羅馬帝国治下的世界对当时的现实也不能滿意，于是人們便回到自己的內心，在那里寻找道义和倫理生活，寻找一般生活中已經不复存在的那些东西。伊壁鳩魯的哲学是斯多葛主义的反面：斯

⊖ 根据俄文譯本，第二册，第三六一頁增补。——譯者

多葛派把作为思维对象的存在——概念——看作真实的东西；伊壁鳩魯并不把存在看作一般的存在，而看作感觉到的东西，把以个体的形式出现的意识看作本质的东西，——从而赋予居勒尼派的学说以较多的科学性。这样也就很明显：既然把被感觉到的存在认作真实的东西，那么概念的必要性也就根本被取消了，一切(474)便分崩离析而失去了思辨的意义，而是肯定了对于事物的一般流俗的观点；这样，事实上它并未超出一般普通人的常识，或者毋宁说是把一切都降低到一般普通人的常识观点。前此作为特殊的学派出现的，如犬儒学派和居勒尼学派，现在前者转为斯多葛学派，后者转为伊壁鳩魯学派：斯多葛学派和伊壁鳩魯学派是科学化了的犬儒学派和居勒尼学派。犬儒学派同样曾经说过，人应当把自己限制于单纯的本性；他们曾经在生活必需的范围內寻找这个东西。但是斯多葛派则把这个东西安放在普遍的理性里面；他们把犬儒学派的原则提高为思想。同样，伊壁鳩魯也把“享乐即是目的”这个原则提高成为思想：快乐要通过思想去求得，要在一个由思想所规定的普遍的东西里去寻找。如果说在斯多葛学派的哲学里面，原则在于对于“邏各斯”、对于“普遍”的思维，以及对此的坚持，那么在伊壁鳩魯的哲学里则正相反，原则是感觉，是直接的个体的东西。但是在考察这种哲学的时候，我们必须把一切关于伊壁鳩魯学派的流行观念抛开。

生平：伊壁鳩魯学派的创立者伊壁鳩魯，生于第一〇九届奥林匹克赛会的第三年(公元前三四二年)；因此是生于亚里士多德逝世(第一一四届奥林匹克赛会第三年)之前。他是雅典地区的伽格特村人。[⊙] 他的对手们，特别是斯多葛派，说了他不知多少坏话，给

⊙ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一四节，第一节。

他捏造了不知多少可鄙的軼事。他的父母貧窮，他的父亲奈奧克勒是一个乡村教师，他的母亲凱勒絲特拉妲是一个女巫，就是說，她和色雷斯、帖撒利的妇女們一样，为人画符念咒，取得錢財，这在当时是非常普通的事。⊖ 他的父亲——带着伊壁鳩魯——随同 一个雅典殖民团体到了薩摩斯，在薩摩斯，他的父亲仍然必須教授儿 (475) 童，因为他拥有的那块土地不足以养家活口。⊗ 十八岁时，(大約)当亚里士多德正住在加尔西斯的时候，伊壁鳩魯重返雅典。他在薩摩斯时已經特別研究了德謨克里特的哲学，現在在雅典更作进一步的研究；此外他还与許多当时的哲学家往还，如柏拉图派的克塞諾格拉底，亚里士多德的学生德奧弗拉斯特。伊壁鳩魯十二岁时，曾經与他的教师誦讀赫西阿德关于产生万物的混沌的詩章。⊘ 此外，他也曾自称为自学者(αὐτοδίδακτος)，⊙ 意思是說，他的哲学完全是他自己創立的；不过这并不意謂着他沒有听过别的哲学家講学，沒有讀过别人的著作。这一点也不能了解为他的哲学在內容方面完全是独創的；因为特別他的自然哲学就是留基波和德謨克里特的，这一点以后将要提到。他首先在米底勒尼的雷斯博，然后在小亚細亚的兰普薩克講授一种独特的哲学，但是听众并不很多，他在那里流浪了好多年。后来他在約三十六岁时回到了雅典这一个真正的哲学中心，在一段時間后买了一座花园，和他的朋友們住在园中，并在那里講学。他身体很坏，有好多年不能离开圈椅站起来，但是他生活得非常有規律，并且非常节儉，他全心全意地从事学术工作，

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第三——八节。

⊗ 同上書，第一〇卷，第一节；西塞罗：“論神灵的性質”，卷一，第二六章。

⊘ 同上書，第一〇卷，第一、一二——一三、二节；布魯克尔：“批評的哲学史”，第一册，第一二三〇——一二三一頁；塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第一〇卷，第一八节。

⊙ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第一卷，第三节；“第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一三节。

- (476) 不作他事。⊖ 甚至于西塞罗这个对他尽說无聊話的人，也給他作証明，說他是一个热忱的朋友；并且說沒有人能否認他是一个善良、友爱、仁厚、溫和的(bonum, comem et humanum)人。⊖ 第欧根尼·拉尔修特別称赞他的溫和，对长辈的尊敬，对兄弟的慷慨，以及对所有的人的仁厚。他七十一岁时死于結石症；临死之前他洗了一个热水浴，喝了一鍾酒，并且囑咐他的朋友們謹記他的学說。⊖

沒有一个教师象伊壁鳩魯那样，受到他的学生們那么多的爱戴和尊敬。他們彼此推心置腹，因而决意把财产合并在一起，繼續生活在一个永久性的团体里面，就象一种毕泰戈拉派的盟会一样。但是伊壁鳩魯本人禁止他們这样作，因为这样作本身就表明一种对于彼此互相帮助的不信任；而在这样一些不能互相信任的人之間，是不会有友誼、团結、忠忱的。⊗——他死后一直受到他的学生們的高度尊敬和怀念；他們到处都带着刻有他的肖像的指环和杯子，并且始終忠于他的学說，甚至稍稍改变他的学說在他們便認為是一种罪过（斯多葛派哲学与此相反，是繼續向前发展的），他的学派在学說方面很象一个固定的，閉关自守的国家。⊗其所以如此，我們將可以看到，在他的体系中有其根源。因此我們提不出一个伊壁鳩魯派的著名門徒在学术方面有进一步的貢獻；

- (477) 他的哲学沒有进步，也沒有发展，自然也沒有退化。有一句贊揚伊

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一五、二、七、十——一——一——一节；布魯克尔，前引書，第一册，第一二二三，一二三六頁。

⊖ 西塞罗，“論目的”，第二卷，第二五章。

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一〇、一五节。

⊗ 同上書，第一〇卷，第一一节。

⊗ 西塞罗：“論目的”，第五卷，第一章；欧瑟比：“福音的准备”，第一四卷，第五章。

壁鳩魯派哲學的話：“只有一個唯一的伊壁鳩魯的學生梅特羅多羅，曾經轉而投到卡爾內亞德門下；除此以外，伊壁鳩魯派哲學由於它在學說上和授受上的一脈相傳，可以說勝過了一切哲學，因為其他的哲學都終結了，中斷了。”[⊖] 當有人提醒卡爾內亞德注意這種對伊壁鳩魯的忠忱時，他說：“一個男人誠然可以變成太監，可是一個太監卻決不會重新變成男人。”[⊗] 伊壁鳩魯沒有什麼著名的弟子以獨特的方式研討和發展過他的學說；只有某一個梅特羅多羅，據說曾在某些方面有过一些發展。[⊘]

伊壁鳩魯本人在活着的時候写下了大量的著作，因此，如果我們把克呂西波所編纂的別人的和自己的著作除開不算，伊壁鳩魯和克呂西波相比是一個大得多的多產作家。他的著作的总量據說達到三百種（克呂西波真正說來乃是為了與伊壁鳩魯比賽而寫作的）；[⊙] 這些著作都沒有傳下來，我們對於這些著作的散佚實在不必過於惋惜。感謝上蒼，這些著作已經不存在了！否則文字訓詁學家又要花費很大的氣力。

第歐根尼·拉爾修（第一〇卷）是主要的史料來源，不過頗為枯燥無味；如果我們有伊壁鳩魯本人的著作，當然更好，但是我們對他的了解已經足以對他有一個全盤的估價。若干年前在赫爾古朗發現了他的一部著作的殘篇，並且印出來了（*Epicuri Fragmenta libri II et XI de Natura*, illustr. *Orellius*, *Lipsiae*, 1818 [伊壁鳩魯論自然卷二及卷十一殘篇，奧勒利印，來比錫一八一八年版]；翻印拿玻里版）；但是這裡面並沒有多少可學習的東西，只是使我（478）

⊖ “第歐根尼·拉爾修”，第一〇卷，第九節。

⊗ 同上書，第四卷，第四三節。

⊘ 同上書，第一〇卷，第二四節。

⊙ 同上，第二六節。

們徒然对它的殘缺不全惋惜而已。关于伊壁鳩魯的哲学，我們通过西塞罗、塞克斯都·恩披里可、塞內卡和第欧根尼·拉尔修（他用整整一卷書对他写得非常詳細），已經知道得够多了，而且都陈述得如此清楚，因此对于我們說来，那在赫尔古朗发现的、由奥勒利翻印的伊壁鳩魯本人的著作，並沒有提供我們什么新的說明，也沒有丰富我們的知識。

至于伊壁鳩魯派的哲学，事实上我們决不可以把它看成是主張一个概念系統的，正好相反，它乃是主張表象，主張被了解为感性存在的感性存在，主張平常的看法的。与斯多葛派哲学相反，伊壁鳩魯把感性存在、感觉当作真理的基础和准則。进一步規定感觉怎样是真理的准則，他在他的所謂“准則学”中有所說明。正如在斯多葛派那里一样，我們首先要講伊壁鳩魯怎样規定真理的标准；其次講到他的自然哲学，最后，第三要講到他的道德学。

一 准則学

所謂标准，真正說来，就是伊壁鳩魯的邏輯学，他曾經称他的邏輯学为准則学；其內容在于規定、辨明那些构成檢驗真理的尺度的环节。在知識方面，他提出了三个阶段，“真理的标准应当凭这三个阶段来規定：这些阶段就是一般的感觉，其次是各种預想（ $\pi\rho\omicron\lambda\eta\psi\epsilon\iota\varsigma$ ），”——这是在理論的方面；——“然后是感情，”冲动和欲念，——这是实践的方面。⊖

(479) 甲、依照伊壁鳩魯的說法，标准共有三个环节。知識的三个阶段乃是：第一，感觉，[这是外在的方面；] 第二， $\pi\rho\omicron\lambda\eta\psi\epsilon\iota\varsigma$ （預

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第三一节。

想)、表象,[这是內在的方面;]第三,意見($\delta\delta\xi\alpha$), [这是二者的結合。]①

(一) 外在的方面。“感覺是非理性的,沒有理由的,”——它是自在自為的存在,只是一種被給予的東西。“因為它既不是自己推動自己的,也不是為另一個東西所推動的,它也不能”從它之為它“去掉一些什麼或添上一些什麼;”相反地,它就是它那個樣子。“也不能有什麼東西評判它或攆斥($\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\xi\alpha\iota$)它。因為相似的感覺不能判斷相似的感覺”(形狀相同);“因為兩者的力量相等,”因此兩者有效的程度相等。因此每一個自為的感覺必須承認任何一個別的感覺的有效性。“不相似的感覺也不能判斷不相似的感覺;因為二者各自是一個不同的東西($\acute{o}\acute{\upsilon}\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\acute{\upsilon}\tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\rho\iota\tau\iota\kappa\acute{\alpha}\iota$),”——[例如]紅色和藍色[就各自是一個不同的東西]。② 每個東西是一個個別的東西,這是不錯的。而感覺也確乎就是這樣,每一個感覺都是一個自為的感覺;任何一個感覺都不能是另一個感覺的准則、不能是評判另一個感覺的標準。不相似的感覺沒有權利反對另一個感覺;因為它們全都是自為的感覺。“一個相異的感覺不能判斷另一個相異的感覺;因為我們對它們的注意相等。同樣,思維也不能評判感覺;因為一切思維本身都依據感覺,”——感覺是思維的內容。但是感覺可能錯誤。“被感覺到的東西的真理性,只有憑以下的條件才得到証實,就是:那感覺持續地存在,”——那感覺變成了一個固定的基礎,它在不斷的重複出現中証實并繼續証實它自身。“視覺和聽覺,就和痛覺一樣,是一種持續存在的東西。”這個持續存在、重複出現的東西是一個固定的、確定的東西;這是一切我們認為真實的東西的基礎。現在,這個持續地存在的感覺被我們所

① 以上三處根據第二版,英譯本,第二八一頁增補。——譯者

② 根據同上書,第二八三頁增補。——譯者

表象；这就是 $\pi\rho\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ (預想)。“因此那未知的($\tau\acute{\alpha}$ ἀσηλα, 未显现的, 未被感觉到的)东西也可以通过显现出来的东西(感觉)而得到(480)表达；”——也就是說，一个未知的东西可以按照已知感觉的方式来予以表象。至于那不是可以直接感觉的东西，——这一点以后着重在物理学中去講。“一切”不被認識的、不可能被感觉的“思想，都是产生于感觉的(由感觉轉变来的)，或者是依据感觉突然产生的那种偶然状态，或者是依据感觉之間的关系、相似和联結；而在这一过程中，思維也起一定的作用。(精神錯乱的人或梦中的那些想象，也都是真的；因为它们是动的，而不存在的东西是不动的。)”固定、确实的是感觉；未知的东西，必須由已知的感觉来加以規定和理解。每一个感觉都是自为的，每一个感觉都是固定、确实的；只要它表現为一个固定、确实的东西，它就是一个真实的感覺。⊖ 我們听伊壁鳩魯說的話，正如我們在日常生活中所听到的一样：在凡是我所見所聞的东西中，或者一般地說，在我的感性直观中，都包含着存在；每一件这样被感性直观到的东西，都是自为的东西。这个紅的就是这个紅的，那个藍的就是那个藍的；这一个并不攢斥、否定另一个：一切都是平等地有效的，都是同等的，一个和另一个同样有效。这些被感觉到的东西是思維本身的材料和內容；思維本身永远利用着这些图相。同样，在联結这些表象上，思維也起着作用；思維是这些表象的形式的联結。

(二) 內在的方面。“預想差不多也就是概念”(內在的东西)，
“或正确的意見，或思想，或普遍的內涵的思維；也就是对于經常出現的东西的回忆，”——即图相。“例如，当我說这是一个人时，我就通过預想，立刻認識到他的形相，因为在先已經有过种种

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第三一——三二节。

感覺了。”通过这样的反复出現，預想在我之中就变成了一个固定的表象；这些表象是我們之中的某种确定的、普遍的东西。当然（481）伊壁鳩魯派並沒有把普遍性提高到思維的形式，他們只是說，普遍性的产生，是因为有某种东西經常出現。这个东西后来通过名称而被固定下来，于是这个在我們之中象这样产生的图相，便取得了一个名称。“每一个事物都是凭借第一次加在它身上的那个名称而得到它的明确性、明晰性、明了性的。”^① 名称是对于同一性、对于“一个”东西的確認和設定。而明确性，伊壁鳩魯称之为 *ἐνάργεια* 的，就正是这样一种——通过把感性事物归納在已經掌握的、憑借名称而固定了的表象之下——对感性事物的再認識。所謂一个表象的明确性，就是我們肯定某一感性事物和那图相相符。这就是贊同，这种贊同，我們曾經在斯多葛派那里看到，是作为思維的同意的，这种同意提供出一个內容：思維把事物認作它自己的东西，把它采納到自己里面；——在斯多葛派这还只是形式的。在伊壁鳩魯这里，对象的表象的自身同一性，也是作为一种意識中的回忆，不过这个回忆是从感性事物出发的；图相、表象乃是同意一个感覺的东西。对于对象的再度認識就是理解；不过不是作为被思維的、而是作为被表象的东西。理解屬於回忆、記憶。最高的观念性的东西是名称。名称是一种普遍的东西，它屬於思維，它使杂多的东西成为單純的东西；不过是这样的：名称的意义和內容是感性的东西，而且这个意义和內容之所以有效，并非由于它是这个單純的东西，而是由于它是感性的东西。象这样一来，[在伊壁鳩魯的哲学中，] 所建立的就并不是認識，而是意見了。

① “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第三三节。

(三)最后,意見不是別的,就是我們把我們心中所具有的那个一般的表象(和那个图相)联系到一个对象(一个感觉或直观)上去;(482)去;——判断。因为在 $\pi\rho\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ (預想) 中我們已經設想过那个在直观中出現的东西; 并且根据这个設想,我們說某物是一个人,一棵树,或者不是。“意見依据于一个在先的明晰的东西,當我們問我們何以知道这是一个人或者不是一个人时,我們就把一个东西联系到这个在先的明晰的东西上去了。这种概括 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ (意見) 或 $\epsilon\pi\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ (概念),可以是真的,也可以是假的: 直观如果借助那个証据”(預想)“而得到肯定,或者和这个証据不矛盾,便是真的;否則便是假的。” \ominus 也就是說,意見是一个表象,把这个表象,一个事先具有的表象,范型应用在一个当前对象上,然后再查究这个对象,看关于它的表象是否与它相符。如果它的表象得到証实是和范型相符的,意見就是真的。意見的标准在于感觉,要看感觉重复出現时是否始終如一。这正好完全是常識的看法: 當我們具有一个表象时,便必須有某种証据来証明我們看見过这个东西或我們現在看見这个东西。

这是三个非常簡單的环节。从感觉形成一个图相; 图相是普遍方式的感覺; 它在預想之中进行概括,便产生出一个意見,一个 $\delta\acute{o}\xi\alpha$ 。我們有許多感覺,例如藍、酸、甜等等; 由这些感覺形成一些普遍的表象,我們具有这些普遍的表象; 而如果再有一个对象重新出現于我們之前,于是我們就認識这个图相是符合于这个对象的。这就是全部的标准。这是一个很瑣屑浮淺的过程; 因为它只是停留在感性意識的最初阶段上,停留在对一个对象的直(483) 觀、直接的直觀的阶段上。其次的一个阶段无疑是: 最初的直觀

\ominus “第欧根尼·拉尔修”,第一〇卷,第三三——三四节。

形成一個圖相，一個普遍的東西，——然後是把某一當前呈現的對象歸屬於這個普遍的圖相之下。因此在這裡，是從外在的感覺開始的；——情緒，內在的感覺則與這種對存在著的、外在的東西的感覺不同。

乙、“情緒”、內在的感覺提供實踐生活的標準。“它們分為兩類”，有愜意的，有不愜意的，有“快樂”（滿足）“和痛苦；快樂是為感覺者所固有的，”是積極的，“痛苦則是感覺者以外的，”是消極的。它們是決定我們行為的東西。這些感覺乃是一些材料，由這些材料形成關於那使我痛苦或快樂的東西的普遍表象（這些普遍表象又同樣是持續存在的預想，意見也同樣是表象之聯系到感覺上）；我便是根據這些普遍表象來判斷對象、喜好、欲望等等。然後憑着這個意見，作出“做什么和避免什么的決定。”[⊖] 這就組成了伊壁鳩魯的全部準則學，——普遍的真理標準。它是非常簡單的，不可能有比它更簡單的了，——它是抽象的，同時又很瑣屑；它或多或少是在那開始去進行反思的通常意識之內的。這是一些普通的心理表象；它們是完全正確的。我們由感覺造成種種表象，作為普遍的東西；這樣它就成為持久的東西。表象本身（在意見中）受感覺的檢驗，證明它們是不是持續存在的、重複出現的東西。這些，總的說來是正確的，但是非常膚淺；這是第一步的開端，是對於那些最初的知覺所進行的表象作用的機械說明。而在这以上，還有另（484）一個完全不同的範圍、完全不同的領域，在這個領域中包含着種種規定；這些規定乃是伊壁鳩魯所發揮的這個領域的標準。現在即使懷疑論者們也高談意識；這些說法根本沒有超出伊壁鳩魯的這個準則學的範圍。

⊖ “第歐根尼·拉爾修”，第一〇卷，第三四節。

二 形而上学

第二是形而上学。我們感觉到事物,这些事物給予我們图相;这些图相不是我們的概念,而是表象。我們把这些表象联系或应用到事物上去,如果这些事物的感觉与事物相合,那么这些表象就是真的;否則便是假的。如果感性事物的証据与它們不矛盾,則它們也是真的;关于那种看不見的事物,它們的表象所具有的便是后面的这一类真理性。例如理解天文現象就是如此:天文現象我們是不能作比較靠近的观察的,我們只能看見某一些,但是并不能得到这些現象的全部感性知觉。因此我們把在其他情形下从另外一些感觉所認識的东西应用到这些現象上去,因为在这些現象中所呈現的一种情况,也出現在这种感觉、表象之中。我們是如何达到那种不被感觉的事物表象的呢?看来这是由于思維活动所造成的,这种思維活动从另一个东西引伸出这一个东西;下面我們就可以进一步看到,灵魂是怎样做到这一点的。同时我們把感觉和直观看作一种我們和外物之間的关系,并且把它們分別开来,感觉和直觀是我之中,而有一个对象則是在我之外。現在問題成了:我們是怎样取得这个表象的;——換句話說,感觉并不就等于表象,它們需要有一个外在的对象。关于那个在我們以外的东西如何达到我們之內的一般客觀方式,——我們自身和对象的关系,由这种关系而产生出表象,——关于这一个方面,伊璧鳩魯提出了如下的形而上学:

(485)

他說:“从事物的表面上,发出一种恒定的流,这个流是感觉所觉察不到的”(因为否則事物就一定要变小了),并且是非常精細的;“这是因为由于对立物的互相补充,事物本身永远总是充实的,”(持久的)“并且在固体的东西中这种补充长期地維持着原子之間的

同一的秩序和地位”(不变化,不衰退)。“这些自行分解的表面物的运动,在空气中是特别迅速的,因为分解下来的东西无须有一个厚度,”无须是某种坚实的东西;它只是平面。伊壁鳩魯說:“如果我们注意”(認真注視一下)“图相产生怎样的作用,我們就会看到感觉与这样一个表象是不矛盾的;图相把一种符合一致、一种同感从那个外在的东西带给我们。因此是从外物傳进来一个东西,”(精細的东西)“因而在我們之内有一个东西,和外面的那个东西一样。”因此这个东西是以思想的方式(通过表面)而进入我們之内的。“正是由于有一个流进入我們之内,所以我們認識到一个感觉中的那个固定的东西,那个固定的东西存在于对象之中,并以这种方式流入我們之内。”[⊖] 这样去設想感觉,乃是一种非常瑣屑浮淺的方式。关于不被看見的东西,伊壁鳩魯所采取的真理标准,是一个极輕率而現在也是很习見的标准,即:与所見、所聞的东西不矛盾。因为这样一些思想中的东西,如原子、表面的分解物,諸如此类,事实上我們并不能看到。誠然我們可以看到和听到某种別的东西;但是那被看到的東西,——和那被表象、被想象的東西,两者之間是有距离的。既然把两者分开,那就不会有矛盾了;因为矛盾要在关系中才发生。(486)

伊壁鳩魯进而說:“錯誤的产生,是由于通过我們自身之中作用于被引起的表象的运动,发生了这样一种变化,以致”感觉成为不純粹的感觉,因而“表象不能再成为感觉的証据。例如,我們在看图画的时候,在做梦的时候,或者在任何其他并无可供我們知覺的事物存在的情况之下,所得到那些表象就既没有什么眞理性,也沒有什么相似性可言。如果不是我們在自身之中感觉到另一个运

⊖ “第欧根尼·拉尔修”,第一〇卷,第四八——四九节。

动,而这个运动虽然和那个表象进入我們之内是相应的,并且是相适合的,但是同时却包含着一个中断,那么,也就没有什么非眞理性可言。”錯誤不是別的,只是我們之中的图相的顛倒錯乱。“錯誤不是产生于运动,而是产生于我們在运动中造成了一个中断,表象受到一个中断。”[⊖]因此,他講到一种运动,这种运动是我們在自身之中开始的,同时也是表象的流入的一个中断。这一种独特的运动,伊璧鳩魯称之为一种中断;至于这个运动是怎样来的,下面將詳細地講到。伊璧鳩魯的認識論归結起来便只是这样一些十分貧乏的章节;其中有些部分講得很晦澀,也可能是第欧根尼·拉尔修摘录得不是很高明;不可能有比这更貧乏的認識論了。認識,从思維方面說,只是某一种造成一种中断的、独特的运动。上面我們曾經把事物称为充实的东西,这种充实的事物,伊璧鳩魯把它看作一堆原子。和原子相对的另一个环节是虛空,中断,孔隙,——否定的东西也是肯定的,灵魂;当原子的流为虛空所中断时,(487)才有可能阻断这个流。伊璧鳩魯只是达到了这种否定性;我們看到一个东西,又从这个东西看出去,——就是說,我們打断了那个流。至于这个起中断作用的运动本身是什么,伊璧鳩魯就无所知了。这个中断(通过我們、思維而造成的)是和伊璧鳩魯的那些其他的学說相联系的。要更詳細地說明这种独特的运动,这种中断,必須更进一步回溯到伊璧鳩魯体系本身,或者說他的体系的基础。

普遍的形而上学。伊璧鳩魯进一步說明原子本身;但是他的学說並沒有超出留基波和德謨克里特的范围。伊璧鳩魯的本質,事物的眞理,和留基波与德謨克里特一样,乃是原子与虛空。原子

⊖ “第欧根尼·拉尔修”,第一〇卷,第五〇——五一节。

是有形体的自在之物；虛空是運動的原則，一般說來是他的否定原則，這個否定原則在他的學說中是必須出現的。“原子除了形相、重量和大小外，沒有任何屬性。”原子作為原子，必須永遠是無規定的；可是原子論者們却不得不陷入矛盾，給予原子以各種屬性，量的方面如大小和形相，質的方面如重量。重量還可以是抽象的、自為的東西；但是形相、大小卻不再是原子。那本身絕不可分的東西既不能有形相，也不能有大小；甚至重量、引向另一個東西的傾向性，也是和原子的斥力相反的。“凡是屬性都可以變化；但是原子是不變化的。在各種結合物的分解中，必定有一個固定的、不分解的東西存留着，這個東西，任何變化都不能使它化為無有，也不能使它從無變為有。這個不變的東西具有若干體積和形相。而屬性則是原子與原子之間的某種一定的關係。”[⊖] 可觸性，我們在亞里士多德[⊕] 那里已經看到被當作各種屬性的基礎；——有一種區別，過去以各種不同的方式被作出過，並且將來還會一直作下去，——乃是一種慣常會出現的區別，即：基本屬性——重量、形相、大小——與派生的或感性的屬性之間的對立，後者只是就它與我們的關係說的。這一點常常被了解為：好像重量是在事物之中，而其他的屬性則只是存在在我們的感官里；但是，一般說來，前者乃是自在的東西的環節，或者說是它的抽象的本質，——而後者却是它的具體的本質，表明它和另一個東西的關係。

現在主要的問題是要指出本質、原子和感性現象的關係。但是在這一點上，伊壁鳩魯漂泊在一個什麼也不能說明的不定的說法中。在這裡有一個衝擊，必須讓那抽象的自在之物過渡到現象中，必須讓本質過渡到否定的方面去；關於這一點，伊壁鳩魯和其

⊖ “第歐根尼·拉爾修”，第一〇卷，第五四——五五節。

⊕ 見本書第二卷，第332頁（原版366—367頁）。

他自然哲学家一样，我們在他那里看不到別的，只看到他概念、抽象和实在毫无意識地紛然杂陈在一起。一切特殊的形相，一切事物，对象，光，顏色等等，甚至灵魂，都不是別的，只是这些原子的某种一定的安排、排列。这一点洛克也是这样說的。作为基础的东西是分子(molécules)，分子排列在空間中。这些都是空話。屬性，照这样的說法，乃是原子与原子之間的某些特定的关系；因此，現在也就当然可以說：一个結晶体是部分之間的某一特定的排列，这个排列提供了这样一个形相。关于这种原子之間的关系，我們不值得化費力气去講它；这是一种完全形式的說法。伊璧鳩魯[⊖]把形相和大小归之于原子，但是又認為“形相和大小，就其屬於原子而言，不同于它們在事物之中所表現的。——二者并不是完全(489)不相似；而是其中之一，即自在地存在的大小，和那表現出来的大小有某种共同之处。后者是在轉化消逝中的，变化着的；前者沒有互相断隔的部分，”——沒有否定性的东西。

这种中断是和原子相对的另一面，虛空。上面我們看到：思維的运动是这样一种运动，它具有中断(思維在人之中，正如原子和虛空之在事物里一样，是人的內在的东西)；也就是說，原子和虛空同样屬於思維的运动，或者說，原子和虛空之于思維运动，就象自在的东西一样。因此思維的运动是灵魂的原子固有的；因此在思維运动中会发生一种中断，以对抗那从外面流进来的原子。因此在这里面，除掉那一般的肯定与否定的原則以外，并看不到什么別的东西；所以思維也就同样具有着一个否定的原則，即中断的环节。这个伊璧鳩魯体系的基本原則，再进一步应用和發揮到事物的区别上，就成为人們所能想象出来的最任意、因而也最无聊的

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第五五——五八节。

東西。

原子有不同的形相，不同的運動；從這些原始的不同更產生出各種派生的不同，後者稱為屬性。至於原始的形相和大小，或者說，原子的形相和大小究竟如何產生的，他的說法只是一種任意的虛構。由於重量，原子也具有一種運動；但是這種運動的方向稍稍離開直線。伊壁鳩魯認為原子有曲綫運動，因此它們可以相撞，等等[⊖]。這樣一來，便產生了特殊的集合、組成；這就是事物。不同的物理屬性，味道，香氣，以分子的不同排列為基礎。但是在後者（490）與前者之間並沒有一座橋梁；或者可以說，有的只是一句重複的空話：各部分的安排和結合正是這樣，就象所必需的那樣，所以它們的現象成為這樣的現象。但是對如此構造起來的那些原子的所作的規定，卻是一種極端任意的虛構。至於向具體現象、具體物體的過渡，伊壁鳩魯或者根本不講，或者講到一些十分空疏、貧乏的東西。我們聽人說到伊壁鳩魯的哲學時，在別的方面尚不無好評；因此我們有必要再對它作進一步的考察。

既然這種分崩離析的東西和虛空是本質，那就可以直接得出結論：伊壁鳩魯否認原子的統一和聯系在普遍的目的意義下自在地存在着。一切我們稱之為形構和組織（有機體）的，或者一般說，那自然目的的統一，在伊壁鳩魯看來都屬於屬性，都屬於原子的結合，因此這種結合只是偶然的，是通過原子的偶然運動而產生的。伊壁鳩魯以重量為原子的基本性質，但是他並不讓原子作直線的運動，而是使它沿着一種從直線稍稍偏出的曲綫而運動；這樣原子便在曲綫上相撞，並造成一種只是表面的、對於原子來說

⊖ “第歐根尼·拉爾修”，第一〇卷，第四三——四四、六〇——六一節；西塞羅：“論命運”，第一〇章；“論目的”，第一卷，第六章；普魯泰克：“論靈魂的產生及‘蒂邁歐’篇”，第一〇—一五頁。

并不是本質的統一。換句話說，伊壁鳩魯一般地否認概念和普遍的东西是本質。一切产生都是偶然的結合，这些結合又都偶然地分解。因为那被分割开的东西是第一性的、真实地存在的东西；而偶然性則是这种結合的法則。而偶然既是支配一切的东西，因此一切目的性以至世界的整个最終目的也就一起消失了。伊壁鳩魯举一个极不相干的例子来証明这一点，說例如蠕虫等等就是通过太阳的溫暖而从泥土中偶然生出的。把蠕虫作为一个整体看，就(491) 它对他物的关系說，誠然很可以說它是偶然的；但是它的自在之物、概念、本質現在却是一个有机的东西，——問題就在于理解这个有机的东西。伊壁鳩魯不承認思想是一个自在的存在，他沒有想到他的原子本身便具有这种思想的东西的性質，——它是这样一种存在，不是直接的，而是本質上通过中介的，否定的，或者說普遍的；这是伊壁鳩魯的根本的和唯一的矛盾，——也是經驗主义者的全部矛盾。相反，斯多葛派把被思維的东西，把普遍的东西当作本質，但是也同样不能达到存在和內容；而是以更矛盾的方式去处理这个問題。

这就是伊壁鳩魯的形而上学；他的形而上学的其他方面并没有什么意义。

三 物理学

自然哲学是建立在这个基础上的；不过这里面有一个有趣的方面，因为真正說来它今天依然还是我們的方法。伊壁鳩魯之所以反对世界有一个普遍的目的，否定有机体本身有任何目的关系、目的性，更否認那些認為世界之中存在着一位創世主的智慧，否認創世主統治世界等等目的論的觀念，——这是很容易理解的，因为他取消了統一，不管对这个統一是怎样了解的，把它了解成一个存

在于自然自身之内的目的也好，或把它了解成一个存在于另一个东西里面对自然起作用的目的也好。世界的最終目的，創世主的智慧，是斯多葛派所接受的，目的論的看法，在斯多葛派中間是很发达的，而这些在伊壁鳩魯那里都不存在；一切都是通过原子种种形相的偶然的、外在的凑合而产生的事象。一切相互关系的結合的原則乃是偶然性，乃是外在的必然性。

他关于自然界各个个别方面的那些思想，本身很可怜，是一种（492）各式各样的观念的无思想的混合，因此完全是一些可有可无的思想。伊壁鳩魯的自然觀的詳細原則，就在我們上面已經看到过的那些学說里面。这就是許多知觉相互結合而成为一个固定的想象：通过感觉，我們具有若干普遍的表象、图相、关于相互結合的表象；意見就是把这样一些知觉联系到这样一些已有的图相上去。伊壁鳩魯然后更进一步說明，人們如何必須在表象中处理我們所不能直接感觉的东西。我們已經具有的这些表象、預想，我們把它們应用到某个东西上去，这个东西我們对它是不能有精确的感觉的，但是它与那些表象、預想有某种共同之处。这样，我們就有可能根据这样一些图相去把握未知的、不能直接被感觉的东西：也就是說，我們从已知的东西推到未知的东西。这就是說，伊壁鳩魯[⊖]把类比法当作自然觀的原則，——或者說把所謂說明当作自然觀的原則；这个原則甚至今天在自然科学里还在繼續使用。我們具有某些特定的表象，不是由感觉得来的东西，我們便通过这些表象加以規定；这是近代物理学的一般原則。人們有所經驗、有所观察；这些是感觉，这些感觉我們就輕輕帶过去了，因為我們立即就講到从那些感觉所产生的表象。这样我們就进到普遍的表象；这就

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第七二节。

是各种规律、力量、存在方式。因此电、磁等等是以经验、感觉为基础的；然后我们又把这些普遍的表象应用到那些本身不能被感觉的对象和作用上去。因此我们是根据类比来判断这些对象和作用的。例如，我们知道神经以及它和脑的联系；我们说，为了感觉，从指尖到大脑有一种传播作用。可是我们应怎样去设想这个作用呢？我们并不能观察它。通过解剖我们诚然可以揭示出神经，但是并不能揭示出神经的那种活动方式；这种活动的方式我们是根据类比、根据类似的传播现象去设想的，例如一根绳索的振动，这种振动振荡神经直达大脑。又如一种大家熟知的、特别表现在一串弹子上的现象，当我们把许多弹子紧密排成一行并打击第一颗弹子时，最后一颗弹子便滚开去，而中间的那些弹子这时很少表现运动：由此我们设想，神经是由一些很小的小球组成的，这些小球即使用最强的放大镜也看不见，而每当被触及或受其他作用的时候，最后的一颗小球便立即跃出去碰击灵魂。因此我们把光设想成线、射线，或者设想成以太的波动，或者设想成有冲击力的以太小球。这完全是伊壁鸠鲁的类比法的方式。或者我们说：闪电是一种电的现象。在电气中我们看到一种火花，闪电也是一种火花；通过这二者的共同点，我们推断到二者的类似。

而关于这一点，伊壁鸠鲁是颇不严格的。他说：“我们不能亲身观察的东西，我们就根据类比来把握；但是这种东西可以和许多别的表象有共同之点。因此可以有各种不同的表象——当然是任意地——应用到这种东西之上；不可以断定某一种方式，是可以有各种不同的方式的。”^①伊壁鸠鲁说：例如，月亮发光，因此我们看见它；但是我们对它不能有更切近的经验。“月亮可以具

① “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第七八——八〇、八六——八七节。

有它本身的光,也可以是具有从太阳借来的光;因为同样在地上我們也可以看到許多东西,是”憑本身的光(火焰)“自己发光的,也有許多东西,是”借分得的光,“被其他东西所照耀的。因此并不妨碍我們可以根据許多不同的回忆来考察天体,并按照这些不同的回忆来作出假設和寻找原因。”我們看到伊壁鳩魯处处使用了他所喜爱的类比方法;回忆就是預想,就是我們所經驗到的东西的表象,这些表象我們又在类似的現象中重新予以应用。“因此月亮的下弦和上弦同样是”我們不能直接观察的;而根据类比,这可以是“由于这一星体的运行而产生的,或者是由于”每当云气发生不同的变化以后,“空气的不同形构而造成的”,“或者是由于增加和减少而造成的,总而言之,凡是在我們这里呈現的东西,都可以用一切方式表現出这样一些形相,”在地上我們便看到大的东西会变小等等。“因为我們可以選擇其中的一种方式而放弃其他的方式;”这里伊壁鳩魯表現得很公平、很寬容。伊壁鳩魯在这里,把凡是我們在感性对象的关系中所見到的一切表象,都加以应用了;他在这一方面說了一堆冗长的空洞的話,这些空話眩人耳目,但是認真去考察一下,便消失不見了。因此在他那里就可以看到摩擦、相撞之类的玩艺。例如閃电便可以比附我們平常所見的火的产生来加以判断。——“因此閃电就可以通过一大堆可能的表象而得到說明;例如由于云的摩擦和相撞而从其中迸出火的形构来,于是产生閃电;”閃电是一系列的原子。我們同样說:摩擦生火、生火花;——这个道理我們也把它应用在云上。“或者,閃电的产生 (495) 也可以是由于一种由風状物体从云里冲出,是这种風状物体造成閃电,——是由于云层相压或被風力所压时所发生的一种挤出作用”,等等。順便說一下,在斯多葛学派那里,情形也并不好多少。感性表象的应用,根据类比所作的假想,等等,往往

被称为理解或說明；事实上，在这样的做法里，并没有丝毫思想或理解的气息。——“因此一个人也可能在这些方式中选择了某一种而放弃了其他方式，却并没有去考虑什么是人所可能認識的，而什么是人所不可能認識的，从而力图去認識那不可能的东西。”^①

这正是和我們的物理学相同的类比方法：也就是說感性图相在类似的东西上的应用、推移，并且就把这当作是理由，当作是对于原因的認識，因为感性图相在这样一种对象上的应用，并不能通过証据而得到証实，我們不可能拥有直接的感觉。因此就只能象諺語所說的那样：可以是这样，也可以是那样。斯多葛派的那种从思想中推出原因的方法，始終受到排斥。在有机体的物理学中就是这样。一切都依靠神經。在一些緊張的弦索上，我們看到，当我们敲击一根弦索时，振动便傳到所有的弦索上去，因此神經也可能是許多緊張的弦索；——或是許多彈子，一个彈子被打击，它便打击在它以后整个一行中的其他彈子。因此一个人如果是物理学家，就大可不必对伊璧鳩魯的观点板起面孔。有一种情况，也許使我們一見之下吃惊的，就是他对于物体之間的相互关系缺乏观察，缺乏經驗；不过他的要点、原則和我們一般自然科学的原則并无二致。人們曾对伊璧鳩魯的这种方法多所攻击，表示輕蔑不滿；但是（496）是从这一方面說，人們并不应当对它引以为耻，因为它一直还是我們近代自然科学以之为根据的方法。伊璧鳩魯所說的，并不比近代人所說的更坏些：例如由于云的摩擦而产生电，就象玻璃与絲絹摩擦时那样；因为云既并不是什么坚硬的物体，而电也无宁为湿气所散发。因此在这里，我們的觀念和伊璧鳩魯的一样空洞。

① “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第九三——九六，一〇一，九七节。

在伊壁鳩魯那里[⊖]，主要之点在于他强调：正是因为缺乏证据，因此我们不应该执着于某一个类比；重视这一点用意还是好的。而在其他方面，伊壁鳩魯的态度就更是认真了：如果一个人采取这一种可能，另一个人采取另一种可能，他便称赞第二个人聪明；——这里似乎没有任何必然性。这种方法是毫无概念的方法，它所达到的只是一些普遍的表象。伊壁鳩魯的说明方式，从这一方面起，是与斯多葛派完全对立的。我们常常听说伊壁鳩魯的物理学有它的优点。如果物理学被认为是这样一种学问，一方面关系到直接的經驗，另一方面，在不能直接經驗的东西方面，关系到如何根据未經驗和已經驗的东西之間的相似(类比)，而应用直接經驗于不能直接經驗的东西，那么，事实上伊壁鳩魯如果不是创始者的话，可以被认为是这种方法的主要宣扬者，并且无疑是这样一个人，他断言这种方法也就是知識。关于(伊壁鳩魯哲学的)这种方法，一般地应当說，它也同样具有一个方面，使它具有一定的价值。亚里士多德和古代的哲学家們，在自然哲学中是先驗地从普遍的思想出发的，并从思想中发展出概念来；这是一个方面。而另外还有一个必要的方面，則是使經驗上升而成为普遍，找出各种(497)规律；这也就是说，从抽象的理念中得出的东西，与那由經驗和观察所准备起来的普遍的表象相会合。例如先驗的成分，在亚里士多德那里就是非常出色的，但是并不充分，因为在亚里士多德那里就缺少与經驗、观察相结合、联系的这一方面。这个从特殊到普遍的回溯，也就是去发现种种规律、自然力等等的过程。因此我们可以說，伊壁鳩魯是經驗自然科学、經驗心理学的创始人。和斯多葛派所謂的目的、理智的概念等等相反的是經驗，是感性的现实。在

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一一三——一一四节。

斯多葛派那里是抽象的、局限的理智，本身並沒有真理，因此也沒有自然的現實性和真實性；在伊壁鳩魯这里——則是比那些假設更為真實的自然的感覺。

伊壁鳩魯的哲學，就它被用來反對任意地捏造事物的原因這一點說，它在它的時代起了自然法則等等知識的興起在近代世界所起的同一的作用。在後世，人們越是認識各種自然法則，迷信、奇蹟、占星術等等也就越是消聲匿跡；所有這一切都由於自然法則的認識而黯然失色了。在伊壁鳩魯那里，採取的方法主要具有反對占星術等等無思想的迷信的傾向，——這種思想方法也同樣不是理性的，並不是在思想中，而是也同樣在表象中的，不過干脆是虛構，或者可以說，是說謊。與此相反，伊壁鳩魯的那種方法，如果就表象而不就思維來說，是合乎真理的，它只依據那些看見的、聽見的、呈現於精神之前、而對精神不陌生的東西，而不談那種據說應當如此、據說應當被看見、被聽見，但是卻並不能被看見並不能被聽見的東西，因為這些東西只是虛構的。因此，伊壁鳩魯哲學對它的時代所產生的影響是：它反對了希臘、羅馬人的各種迷信，使人們超出了這一類迷信。⊙所有這一類的胡說八道，象鳥向左或向右飛，兔子橫穿道路，根據動物的臟腑、或是根據雞是否活潑決定人的行動等等——這一切迷信都被伊壁鳩魯的哲學所粉碎，因為它只承認那種根據預想通過感覺而証實的東西；尤其是那些完全否定超感性事物的思想，是從伊壁鳩魯哲學而來的。

(498)

他的物理學以驅除占星術的迷信和對神靈的恐懼而聞名；它啟發了對於物理的東西的開明的解釋。迷信是從直接的現象立即

⊙ 西塞羅：“論神靈的本性”，第一卷，第三十節。

过渡到神、天使、精灵；也就是說，它期待有限的事物产生异于环境所許可的結果，期待发生一种更高的方式下的事象。这种看法是伊壁鳩魯的物理学所根本反对的，因为在有限事物的範圍內它謹守有限事物；它只接受有限的原因。始終不逾越有限事物的範圍，这就是所謂的开明的解釋。它在另一个有限的东西中，在各种条件中寻求联系，而这些条件本身又是有条件的（迷信則正确或不正确地一下就过渡到更高的东西上去）；但是，这种方式尽管在有条件的事物的範圍內是正确的，在其他的範圍中却不是这样。如果我說电是从上帝那里来的，我說的就既是正确而又不正确。我寻問一个和这有限事物同一範圍之內的原因。如果我說出上帝来作为答复，这样就是說得太多。上帝是一切东西的原因，而我要知道的是这一个現象的特定的原因和特定的联系；上帝这个答复适合于一切东西。而另一方面，在前一个範圍內，即使概念，也已經是一种（499）过高的东西；因此，我們在哲学家們那里見到的那种高一层的考察方式，也就完全被砍掉。迷信是破除了，但是一种植根于其自身之內的联系以及那理想的世界也就一同被去掉了。

属于他的自然哲学的还有他的灵魂的学說。說到灵魂的本性，伊壁鳩魯同样把灵魂看作一个东西，正如我們現代的假設把它看作神經纖維、綑紧的弦子或者一串小球一样。“灵魂由一些最精致、最渾圓的原子构成，不过与火还是完全不同，”——“它是一种精致的精神，这种精神分布在身体的整个积聚物中，并且分享着体温。”（伊壁鳩魯因此只建立一种量的区别：这些最精致的原子为一批較粗糙的原子所包围，并且通过这一个更大的积聚物扩展着。）——“不具理性的部分”（生命原則）“分布在軀体中，自覺的部分（τὸ λογικόν）則分布在胸膛里，这一点从喜乐和忧愁就可以觉察得出来。”——“灵魂由于它的部分的精微性，在它之中有許

多变化,这些部分可以很快地运动;它与这一积聚物的其余部分有所感应(*συνπαθές*),这是我们从思想、情緒等等中可以看到:我們的灵魂被剝夺,我們就死亡。但是灵魂从它这一面說,也同样在感觉中起着极大的作用;但是灵魂不能产生感觉,如果它不被这个积聚物的其他部分”(其他身体部分)“在以某种方式所复盖的話,”——这是完全沒有思想的說法。“因此,为灵魂提供〔感觉〕原則的这个积聚物的其余部分,在它那一方面,也分享这种状态,”(感觉)“但并不是分享灵魂所具有的一切;因此,当灵魂逃走的时候,它也就沒有感觉。积聚物本身并不具有这种力量,而是那另一个和它結合在一起的东西給它这种力量;而感觉的运动是通过那共同的流和共同的感应而产生的。”^Θ 对于这样一些看法沒有什么可說。外在的东西的图相与我們的感官的会合的中断,上面說过是錯誤的根源,这种中断的根据就在于灵魂是由独特的原子构成的,而原子与原子之間又为虛空所分隔。我們不想再糾纏在这些无謂的东西上了;这是些空話。对于伊璧鳩魯的哲学思想我們不能有什么敬意,无宁說这些根本不是什么思想。

四 道德学

精神哲学 伊璧鳩魯的道德学是他的学說中最受人非难(因而最有兴趣)的部分;不过也可以說,这是他的学說中的最好的部分。誠然他描述了灵魂、精神,但是这些並沒有很大意义;这是用类比法推論出来而和他的原子的形而上学結合在一起的。我們的灵魂的理性部分是一堆精致的原子的积聚,这些原子在这个积聚中只有通过感觉才获得一种力量、一种活动性,也就是說只有通过

Θ “第欧根尼·拉尔修”,第一〇卷,第六三、六四——六六节。

相互感應、通過那種由外在原子流入這個积聚而產生的共同性才獲得的；這是一個淺薄的、無意義的學說，它不足以引起我們多加注意。伊壁鳩魯的實踐哲學的目的，和斯多葛派哲學一樣，在於自我意識的個別性；因此他的道德學也是懷着同一目的，就是精神的安然不動，說得更確切一點，就是一種圓滿無虧的、純粹的自我享受。

如果我們考察伊壁鳩魯道德學的抽象原則，我們的判斷只能說它很不高明。如果感覺、愉快和不愉快可以作為衡量正義、善（501）良、真實的標準，可以作為衡量什麼應當是人生的目的的標準，那麼，真正說來，道德學就被取消，或者說，道德的原則事實上也就成了一個不道德的原則了；——我們相信，如果這樣，一切任意妄為將都可以通行無阻。如果說現在有人肯定感覺是行為的根據（“因為我覺得我心裡有這個衝動，所以這個衝動是正當的”），這就正是伊壁鳩魯主義。每個人都可以有不同的感覺，同是一個人，在不同的時候也可以有不同的感覺；因此在伊壁鳩魯那里，個體的行为完全可以聽從他的主觀來自由決定。但是有一點很重要，必須加以注意：如果說伊壁鳩魯把目的定為快樂，那這只是就享受這個快樂乃是哲學的後果而言。如果一個人只是一個沒有思想的、放蕩的人，只是毫無理智地沉溺在享樂之中，過着放縱的生活，決不可以說他是一個伊壁鳩魯的信徒，也不可以設想伊壁鳩魯的生活目的在這裡就已經得到了實現。前面我們曾經指出，儘管一方面感覺被當成原則，但是仍然與 λόγος、理性、理智、思想結合在一起，——所有這些名稱現在還用不着加以區別。在伊壁鳩魯^Θ就有這樣一種情形，就是：一方面他把善的標準規定

Θ “第歐根尼·拉爾修”，第一〇卷，第一四四節。

为快乐,同时他要求一种思维的涵养(一种具有高度修养的自觉),用以考量快乐,看它是否和更大的不愉快结合在一起,并以此为根据,对它作出正确的判断。由于 *λογος*, 由于思维的涵养, 由于(502)理性的考虑, 由于考量快乐的后果, 于是开始反省到: 有些东西虽然当下是令人愉快的,可是却会产生恶劣的后果[⊖];正是这种反省曾使人们放弃了很多种享乐。只有从全体来看个别的快乐:“谨慎是最高的善”,这种善只有通过哲学才能得到;——谨慎恰恰不是直接的,而是在对全体的关系中。“没有谨慎、美德和正义,我们就不可能幸福地生活。”[⊗]但是另一方面,伊壁鸠鲁派既把享受当作原则,同时也把福祉、把精神的欢畅当作原则;因此这种福祉就应当以这样一种方式去寻求,使它成为一个摆脱了外在的偶然性、摆脱了感觉的偶然性的独立的东西。所以,伊壁鸠鲁派的目的和斯多葛派是相同的。伊壁鸠鲁又以一种哲人境界、一种 *ἀταραξία* (不动心)、一种摆脱了恐惧和欲望的精神的自持和平静为目的。因此伊壁鸠鲁[⊕]为了这一点(为了摆脱迷信),也特别需要物理科学,以求摆脱一切使人极度地不安的意见:如关于神灵、神灵的惩罚、特别是关于死亡的意见[⊘],死亡并不是什么坏事,因为它只是一种单纯的欠缺,并不是什么正面的东西。人们以为自己的本质在某种特定的东西之中,怀着种种恐惧和想象,哲人则摆脱了这一切恐惧和想象,仅仅追求作为普遍的东西的快乐,仅仅把这种快乐看作正面的东西;这里,普遍与特殊相会合;或者说,特殊被提高成为普遍,特殊只是在整体中被考察的特殊。因此才有这

⊖ “第欧根尼·拉尔修”,第一〇卷,第一四一节。

⊗ 同上,第一三二节。

⊕ 同上,第一四二——一四三节。

⊘ 同上,第一二五节。

样的情形——由于伊壁鳩魯物質的方式(或者說在內容上)把个别(503)当成原則，相反地他就在另一方面要求思維的普遍——从而他的哲学与斯多葛派哲学相一致。伊壁鳩魯用来刻划哲人的那些特性(都是一些消极的)，和斯多葛派正是一样的。

如果我們抽象地去考察原則，那么，一方面是普遍的东西，思維，另一方面是个别的东西，感觉；这两个原則是絕對地互相对立的。但是，感觉并不是伊壁鳩魯派的全部原則，他們的原則是通过理性而取得、并且只有通过理性去取得的福祉；所以这两个原則具有同一的目的。第欧根尼·拉尔修[⊖]講到这个观点时引証說：“宁可有理性而不幸，不願无理性而幸运。因为我們在行动中宁可失去幸福的寵遇，但不能不正确地判断事物”——也就是說，在行动中正确地判断，要胜过受幸福的偏爱；也就是說，正确的判断乃是首要的东西。“日夜記挂在心的是：”——遵从理性，正确地判断。“不要因为任何东西而讓你失去灵魂的安宁，这样你就会象一个神一样生活在人間；因为生活在不死的(不朽的)善里面的人和一个有死的生物沒有絲毫共同之处。”

塞內卡是以一个坚决、偏狹的斯多葛派著称的；他也站到伊壁鳩魯派这一边來說話。在塞內卡那里，有一条无可爭辯的关于伊壁鳩魯道德學的証据。塞內卡在他的作品“論幸福的生活”中說：“然而我的見解是（并且我的說法和我的許多同乡正相反）：伊壁(504)鳩魯的道德誠命規定了一种神圣而又严正的生活，并且，如果仔細加以考察的話，甚至可以說是一种悲哀的生活。因为那样的享乐只适合于某一点极有限、极貧乏的东西。我們为德行所制定的那个法則，他把它說成是快乐。他要求它順乎自然；但是由自然

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一三五节。

享受的却只有极少的一点点快乐。”一个伊壁鳩魯主义者，如果他恪守伊壁鳩魯的告誡，和一个斯多葛主义者的生活方式没有什么两样。“如果一个人过一种懶惰、饕餮、淫蕩的生活，却把这种生活称为幸福”，并且把它称为伊壁鳩魯主义（从而以伊壁鳩魯为自己的护符），“那他只是为一件坏事寻找一个好的权威，并不是追求一种他从伊壁鳩魯听来的快乐，而是追求某些他自己提出来的东西。”[⊖]“这样的一些人只是企圖把自己的坏事掩盖在哲学的外衣之下；因为伊壁鳩魯的快乐是有节制的、淡泊的。”并且，被加在一件坏事上的也正是这个“名字”（因为有很多人是“凭着这个名字去做那坏事的”）。“他們只是为自己的放蕩寻找一个借口、一种托詞、一个名义，”如果他們把这种生活称之为伊壁鳩魯的哲学的话。[⊗]因此如果把快乐当成原則，理性和涵养就必须时刻保持警觉；并且，凡是有快乐的地方就会有一种考量，例如考量一种快乐是否与危險、恐怖、忧愁等等不快乐的东西結合在一起。这样一来，能够产生純粹的、干淨的快乐的東西就变得很少了。保持心境宁靜，这是伊壁鳩魯的原則；这条原則也正包含着：放弃那种以及那許許多多种一方面使人快乐、但是另一方面支配着人的东西，——自由、輕快、恬靜、沒有不安、沒有欲望地生活着。

居勒尼派比較把快乐看作一个个別的东西，而伊壁鳩魯則把它当成一种方法：“沒有痛苦就是快乐”；——沒有中間状态。[⊙]起先我們也許以为，居勒尼派所抱持的原則，与伊壁鳩魯派是一样的。但是第欧根尼·拉尔修提出这样的区别：“居勒尼派并不認為安靜中的快乐（τὴν ἡδονήν, τὴν καταστηματικήν, con-

⊖ 塞內卡：“論幸福的生活”，第一三章。

⊗ 同上書，第一二章。

⊙ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一三九节。

stitutivam)“也是快樂，而只承認運動中的快樂，”或者說認為快樂是一種積極的東西，也就是說，在享受一種快樂中，必須有一種令人愉快的東西；“與此相反，伊壁鳩魯兩種都承認，既承認肉體的快樂，也承認心靈的快樂。”伊壁鳩魯一方面也同樣把積極的享樂方式與使人愉快的感覺聯繫在一起，但是另一方面在他的原則中也有安靜中的快樂；這種快樂是消極的快樂，是一種內在的滿足，精神的安於自身。“伊壁鳩魯說：脫離恐懼和欲望(ἀταραξία)，不感到沉重(ἀπονία)，乃是最高的快樂(καταστηματικαὶ ἡδοναί)，”——擺脫忧虑和辛勞，無所記挂，不執着於任何事情，丟掉我們可能遭遇的危險。感官的享受，“愉快，喜悅”(χαρά δὲ εὐφροσύνη, laetitia)、激情“乃是僅僅追求運動的快樂(κατὰ κίνησιν ἐνεργεῖα βλέπονται)；”^①居勒尼派正是把他們的原則建立在這上面。伊壁鳩魯把兩種都建立為原則，但是把前一種看成主要的。“此外，居勒尼派把肉體的痛苦看成比靈魂的痛苦更壞；但是伊壁鳩魯的看法則相反。”^②

伊壁鳩魯關於道德方面的主要學說包含在一封給美諾寇的信里，這封信由第歐根尼·拉爾修保存下來了。他在一些地方以以下的方式表示：“既不应当在年青的時候耽擱(μελλέτω, 延遲)哲學研究，也不应当在年老的時候對它厭倦。因為一個人要使自己的精神健康，決不會有時機未到(ἄωρος)或時機已過(πάρωρος)——既不會有過早，也不會有過晚——的問題。應當努力去尋求生活幸福之道，”——這是要通過思想、通過哲學去認識，去體驗的。“下面是他的要點：”^③

① “第歐根尼·拉爾修”，第一〇卷，第一三六節。

② 同上，第一三七節。

③ 同上，第一二二——一二三節。

“首先，要肯定神是一个不灭的(ἀφθαρτον)和幸福的生物，象一般关于神的信仰所承認的那样；并且要肯定神不缺乏永恒性和幸福。而神灵是存在的，关于神灵的知識是明白的(ἐναργής)。无神的人(ἄσεβής)并不是否認或抛弃多数人(τῶν πολλῶν)的神灵的人，而是以多数人的意見加之于神灵的人。”无神的人是接受群氓关于神灵的俗見的人。⊖这种神性所指的不是什么别的，就是一般的普遍性。一三九节一开头就說：“幸福的和永恒的东西，本身既沒有煩勞，也不使別人煩勞。因此它既不会有憤怒，也不会有寵爱的干扰；因为这一类的事只有在弱者才会发生。在別处他又說，神灵可以通过理性去認識。”伊壁鳩魯說，“神灵有一部分(有一些)在于数目，”——象数目，是数目；也就是說，完全抽离了感性的、可見的东西，——是感性的东西里的抽象的东西。当我们說最高的实体时，我們以为大大地超过了伊壁鳩魯的哲学，可是事实上並沒有超过多少。因此神灵有一部分象数目，“有一部分(另外一些)則是达于完善之境的人形的东西”(以人的方式达于完善之境的)，“它的产生，是由于那些相似的图相連續地会流在同一个东西上，造成了图相的相似”，我們接受了这些图相——我們心中的完全普遍的图相。这些东西就是神灵；他們在我們的睡梦中个别地落到我們身上。⊕这一个普遍的图相，一个具体的、并且表現为人形的东西，也就是我們所謂的理想；只是在这里，它的起源被解釋为由于許多图相的重合。

我們还需要再講一講伊壁鳩魯派的神灵，因为这些神灵表現了他的哲学中的一个思想；与此相反，斯多葛派比較不脫离常識的

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一二三节。

⊕ 西塞罗：“論神灵的本性”，第一卷，第一八、三八章。

看法，對於神的本質沒有這麼許多的想法；在伊壁鳩魯派，神靈無寧是表明一個直接的系統觀念。在伊壁鳩魯看來，神靈乃是幸福生活的理想。因為自我享受的結果就是無所作為，這是因為在行為中總包含有一種異己的東西，包含著自己的對立面，一種現實；在行為中，勞動、辛苦總無寧是對於對立面的一種意識，而不是（508）對於已經實現的東西的意識。神靈就是純粹的、無所作為的自我享受的東西。神靈也是存在著的東西，由最精緻的原子構成；他們是純粹的靈魂，不與粗糙的原子混合在一起，因此完全不受勞動、辛苦和煩惱的影響。他們自我享受著，並不關心世界和人的事情。⊖ 伊壁鳩魯接著說：這種幸福的、普遍的的東西，具體形象中的普遍的東西，人形的東西，本身是既無工作（*πράγματα*），也沒有不安，也不與別人為難的；它並不發怒，也不為敬禮和獻祭所動。人應該向神靈致敬，這是由於神靈的本性卓越，由於神靈的幸福，而不是為了從神靈那裡得點特別的東西，不是為了這種或那種好處。⊗

伊壁鳩魯把神靈說成有形體的、象人的實體，對於這種說法，人們的嘲笑是很多的。西塞羅拿伊壁鳩魯來開玩笑，說：神靈只有好象身體的身體、好象血的血、好象肉的肉（*quasi sanguinem, carnem*）等等。⊘ 但是，也由此可見，神靈只是好象自在的東西，就象我們在靈魂和感性的東西上也看到這樣一種好象自在之物那樣；——感性知覺的對象是真實的東西，但是，在它們之後還有一個自在之物。關於屬性，我們的說法也并不好些。公正和善應當 *in seusu eminentiori*（就更高一層的意义）來講，而不是象我們這樣，說些好象公正等等。

⊖ 西塞羅：“論神靈的本性”，第一卷，第一九——二〇章。

⊗ 同上，第一七章。

⊘ 同上，第一八章。

伊璧鳩魯[⊖]讓神靈住在空的空間里，住在世界的隙縫（思想）
(509) 里，他們在那個地方不受風霜雨雪等等的吹打；住在隙縫里，这是因为虛空是原子的運動原則，自在的原子是在虛空中。显现出来的东西是充实的、連續的；但是它的内部这样或那样地联系着。所以諸多的世界都是这样一些原子的凝結，不过这些凝結只是外在的关系。在它們之間作为虛空的东西中，也有这种自在之物，也有这样一些实体，尽管它們本身也是原子的凝結，但是它們仍是自在的东西。（如果进一步去追問的話，在这里就要搞糊塗了；因为凝結造成感性的东西。而如果說神靈也是一些凝結，他們却并不是这样一些一般的現實的东西。这个普遍的东西正是以无思想的方式提升出来的，这个从現實中提升出来的自在的东西并不被看作原子，而是本身被看作又是这些原子的一种結合；因此这个結合本身不是感性的东西。）这些說法看起来令人好笑，但却是与所謂中斷，与虛空对充实、对原子的关系联系在一起。在这个意义下，因此神靈屬於与感性的东西对立的否定的方面；而这个否定的东西就是思維。以上伊璧鳩魯关于神靈所說的這些話，有一部分还是可以說的。誠然，屬於神的性質的還該有更多的客觀性，但是說神是这样一种幸福的东西，是只能就其本身而加以尊敬的，這話却是完全正确的。伊璧鳩魯把認識神是普遍的等等看作自明的、有力的認識。——因此首要的是尊敬神靈，而不是出于恐惧或希冀。

在伊璧鳩魯那里，第二点是考察死亡、考察对生存、对人的自我感的否定；对于死亡必須有一个正确的看法，因为否則它就会扰乱我們的安宁。他說：“因此你要經常熟悉这样一个思想：”否定的

⊖ 西塞罗：“論迷信”，第二卷，第一—七章；“論神靈的本性”，第一卷，第八章。

東西、“死與我們毫無關係。因為一切善和惡都在感覺中：”如果有“不動心”、“無痛苦”等等的話，那也還是屬於感覺；“但是死是感覺（510）的一種剝奪，”一種無有，一種停止（στέρεσις）。“因此這個正確的思想：死與我們無關，就使我們得以充分享受（ἀπολαυστόν）有限的生命——死亡，這個否定的表象不再來干與我們的生活——，“這個思想”（在表象中）“不想去增添無限長的時光，它取消了对長生不老的渴望。死啊，我為什麼要在你面前懼怕呢？死與我們毫無關係。因為當我們存在的時候，死亡並不在；而當死亡在這裡的時候，我們就不在。因此死亡與我們完全無關。”[⊖] 對於當下直接的東西來說，這是正確的；這是一種聰明的思想，它祛除了恐懼。不應當把否定的、消極的東西帶進生命里來，不應當在生命里執着這些東西，生命是積極的；因此不應當以此來使自己痛苦。“一般地說來，未來的東西既不是我們的，也並非不是我們的；我們既不該把它當作一種將要來的東西而期待，也不該絕望，似乎它是會來的。”[⊖] 不論它存在，或是它不存在，都與我們無關；我們不可以因此而有一絲毫的不安。這是對於未來的正確思想。

然後伊壁鳩魯轉到欲望上面。他說：“其次應當有這樣一個思想：在欲望（ἐπιθυμιῶν）中有一些是自然的，但是另外有一些只是空虛的；在自然的欲望中有一些是必要的，而另外一些則僅僅是自然的。必要的欲望有一部分是為了福祉，有一部分有關於身體的安適，”以便不使身體引起我們任何忿怒、厭煩，“又有一部分是有關一般的生命的。”[⊖]

“正確無誤的理論”（伊壁鳩魯哲學）“教人挑選那些適宜於身（511）

⊖ “第歐根尼·拉爾修”，第一〇卷，第一二四——一二五節。

⊖ 同上，第一二七節。

⊖ 同上處。

体的健康和灵魂的宁靜的东西,或者抛弃阻碍它們的事物,因为幸福生活的目的就是”身体健康,灵魂沒有不安,沉着安詳。“我們”(伊壁鳩魯派)“的一切活动,是为了使我們沒有痛苦,也不要再在精神上引起不安。我們一旦做到了这一点时,灵魂的全部風波就都平息了,因为生命再不用去追求某一个它所需要的东西,也不用去寻找另一个东西,憑借这个东西来实现灵魂和身体的善”(心灵和身体的目的)。[⊖]

“但是,即使快乐是基本的、天賦的(σύνφυτον)善,我們也并不因此就把所有的快乐都挑出来;反之,我們放弃很多快乐,如果有更多的痛苦随之而来的話;我們宁願接受許多痛苦,如果有更大的快乐从而产生的話。——适度(αὐτάρκειαν, 知足)我們認為是一种善,并不是为了象犬儒派那样,[⊖] 极度(πάντως), 克减自己的享用,而是为了使我們在得不到許多东西的时候知道滿足;——要知道,那些不要求富裕的人,是充分地享受了富裕(πολυτελείας)的人,”(那些不要求财富的人,就是富人):“而且,自然的东西是容易得到的,空虛的东西却很难得到,——[我們只需要]简单的食品。所以,如果我們把快乐当作目的,那么,就不可以象一般誤解的那样,把快乐当作享受珍饈,而是既沒有身体上的不安适,也沒有精神上的煩扰,”[⊗] 而是要使精神保持安定。

“只有清醒的”(正确的、冷靜的)“理性(νήφων λογισμός)才能使我們得到这种幸福的生活(ἡδὺν βίον),它考查一切挑选和抛弃(φυγῆς)的理由,”(根据)“驅除θόρονβος(众人的呼喊)最能持以蠱惑灵魂的那些意見。宁可有理性而不幸,不願无理性而幸运;因

⊖ “第欧根尼·拉尔修”,第一〇卷,第一二八节。

⊖ 同上,第一一九节。

⊗ 同上,第一二九——一三一节。

为宁可在行动中判断得正确，而不要仅仅生活得幸运。这样，你就在人中間象一个神一样活着，因为那种生活在象精神安宁这样一些善之中的人，和有死的人是毫无共同之处的。“在这一切之中，善的开端，最大的善，是合乎理性(φρόνησις)，它是哲学里最优越的部分，其他的美德都是由此产生的。因为它们表明，如果我们沒有合理性，不是美的(καλῶς)和公正的(δικαίως)，我們就不能幸福地生活；而如果沒有使人快乐的东西(τοῦ ἡδύως)，我們也不能是合理的、美的和公正的，”[⊖]——一边是快感，一边是无痛苦；只有通过合理性，才能产生快乐。因此不論初看起来如何难以袒护伊壁鳩魯的原則，但是通过把合理的思想当作指导，这条原則就一轉入于斯多葛主义了，塞內卡本人也承認了这一点。

因此，真正說来，就得出了与斯多葛派同一的結果；至少伊壁鳩魯派为他們的哲人作了和斯多葛派同样美好的描写。在斯多葛派，本質是普遍的东西，而不是快乐，不是个人之为个人的自我意識；但是，这种自我意識的現實正是一种使人快乐的东西。在(513)伊壁鳩魯派，快乐是本質的东西，但是要去寻求、要去尝味的：要是純粹的、不混杂的、理智的、不会引起更大的灾禍而損害自己的，——要在全体中去考察，也就是說，本身要被看成普遍的东西。只是伊壁鳩魯派所理想的哲人[⊖]性格更加溫和些，他比較尊重現行的法律；斯多葛派的哲人与此相反，是不理会这些的。伊壁鳩魯派的哲人沒有斯多葛派的哲人那么倔强，因为斯多葛派的哲人从独立性这个思想出发，这种独立性一方面自我否定，一方面积极行动；伊壁鳩魯派相反，从存在这个思想出发，这种思想比較易于迁就，并不象那样追求向外活动，而是追求安靜。它的目的是精神

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一三二节。

⊖ 同上，第一一七——一二一节。

的 ἀταραξία(不动心),一种安宁,但是这种安宁不是通过鲁钝、而是通过最高的精神修养而获得的。伊壁鳩魯派哲学的内容,就它的整体、就它的目的說,是很高的,因此是和斯多葛派哲学的目的完全平行的。

我們还记得,伊壁鳩魯的学生們是不出色的;因为要出色就必须超过伊壁鳩魯。超过伊壁鳩魯,就正是陷入概念的理解,而这样只会混乱了伊壁鳩魯的系統;因为那无思想的东西通过概念就弄乱了,而这种无思想性正是被当作为原則的。这种无思想性本身并非无思想,而正是应用了思想来限止思想,思想对自己采取否定态度;这就是伊壁鳩魯的哲学活动,也就是說,由那种使感性的东西发生混乱的概念出发,来确立和巩固感性的东西。

斯多葛派的系統与伊壁鳩魯的系統是对立的,但是每一个系統都是片面的,因此这两种独断主义都由于概念的必然性而陷于矛盾,也就是說,各自采取了与它自己相反的原則。(1)斯多葛派从存在、从感性事物取得他們的思維的内容,要求思維是对一种存在物的思維。(2)相反地,伊壁鳩魯派把他們的存在的个别性一直推广到原子,而原子只是思想上的东西,并且推广到快乐上,而快乐被当作一种普遍的东西;——但是根据这两派的确定的原則,他們知道他們是坚定地互相对立的。和这些片面的原則相对立的,有一个作为它們的否定的中介概念,它揚弃了这样一些一成不变的規定,揚弃了这种規定的极端性,并且把这些东西仅仅作为对立物置于运动和消解中。

这种概念的运动,这种辯証法的复兴——反对抽象的思維与感觉这两个片面的原則——,現在我們看到,首先作为一种否定,一方面在新学园派,一方面在怀疑派里出現了。斯多葛派,由于把思維作为他們的原則,已經发展了辯証法,但是,象我們所見到的

那样，是作为一种普通的邏輯，对于这样一种邏輯來說，單純性被看成是概念，然而并不是这样一种表露它自身的否定方面、并把那个單純性中所包含的各种規定消解掉的概念。这是辯証法的概念的一种更高的表現，辯証法不仅及于感性的存在，而且及于特定的概念，并且把概念与存在的对立作为思維与存在的对立带进意識里来；而且并不是把共相宣布为一种簡單的理念、一种普遍性，相反地，在其中一切都作为本質的环节返回到意識之中。

我想把新学园派哲学与怀疑論結合在一起講。在怀疑論里面，我們看到上述两种片面性的揚弃，但是这个否定性的东西仅只是否定，并不能轉化为肯定的东西。此外我們还要講到两种特別和斯多葛派对立的形式，这两种形式特别是从学园派里面产生的。(515)

丙、新学园派哲学

与斯多葛派和伊壁鳩魯派的独断論相对立的，首先是新学园派。新学园派是柏拉图的学园的一个繼續。人們[⊖]把柏拉图的后繼者們分为老学园派、中学园派和新学园派，还有分出第四学园派、以至第五(最新)学园派的。最值得注意的人物是阿尔克西劳和卡尔內亚德。中学园派被归之于阿尔克西劳，新学园派則包括卡尔內亚德的思想。我發現有些人把卡尔內亚德說成新学园派的創立人，把阿尔克西劳說成中学园派的創立人，这种分別是毫无意义的。这两派都与怀疑論有密切的关系，怀疑派要把怀疑論与学园派的原則区别开来，常常很費气力。怀疑派固然把这两派都当

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗學說要旨”，第一卷，第三三章，第二二〇节。

作怀疑論者看待,然而与純粹的怀疑派还是有一种区别,这种区别当然是很形式的,并且也沒有什么意义,可是那些如此細致的怀疑論者們却确实認為有这种区别。这种区别常常只是在名詞的定义上,只是在一些完全外在的分別上。

学园派的一般主張,就在于他們把真理說成自我意識的一种主觀信念;这是与近代的主觀唯心論相一致的。真理由于只是一种主觀信念,所以新学园派只是称之为或然性。他們是柏拉图的繼續,所以是柏拉图派。但是他們並沒有停留在柏拉图的观点上,(516) 他們也不能这样做。象我們在前面所看到的那样,柏拉图是停留在抽象的理念里面:哲学上的大事仅仅在于把无限和有限結合起来。柏拉图的理念是由于理性的需要,由于对真理的热望而設想出来的;但是理念本身是沒有运动的、普遍的东西。亚里士多德則要求隱德来希,要求自身規定的活动性。为了要求所建立的根据具有科学性,就必然要超出柏拉图的这种方式。学园派反对斯多葛派和伊壁鳩魯派,这两派正是要求建立柏拉图还不知道的这种科学,即給予理念的共相以内容,掌握一定的确定性。例如柏拉图在“蒂迈欧”篇里曾进而达到了确定的事物,达到了有机生命,但是他却变得无限瑣屑,完全缺乏思辨,——亚里士多德則完全不同。柏拉图的理念或共相通过思維被拉出了它的靜止状态,——拉出了这种普遍性,在这种靜止和普遍性中,思維是並沒有把自己認作自我意識的。自我意識帶着更大的要求与理念相对立,一般的現實性則擴張自己的势力以对抗普遍性;于是理念的靜止就必須过渡到思維的运动中去了。

如果我們想起在柏拉图那里,理念——普遍性的理念——乃是原則,那么我們就很容易就这一点看出[学园派]与柏拉图哲学的联系了。柏拉图的后繼者們特別坚持这个普遍性,并且还把柏

拉图的辩证法与这种普遍性结合起来，——这种辩证法已经进而认为共相是实有的，把特定的、特殊的事物指为虚无。这样一种辩证法除了抽象的普遍性以外，是没有留下任何东西的。对于具体概念的发展，在柏拉图那里，有时是进行得很不够的；他的辩证法常常只得到一种消极的结果，通过这种消极的结果，只是把各种规定性扬弃了，——整个说来他的理念大半是停留在普遍性的形式上。新学园派一般地是采取这样的态度，就是：以辩证的方式反对斯多（517）葛派和伊壁鸠鲁派的确定性；并且因而在说到真理的时候，他们只是承认或然性和主观信念。我们曾经看到过，斯多葛派和伊壁鸠鲁派的哲学都是进而把一种确定的东西当作原则，当作真理的标准的；所以这个标准应当是一个具体的东西。在斯多葛派那里，存在着有思维性的想象，存在着一种表象，一种一定的内容；不过这个内容也是思维到、理解到的，也是一种同时充满着内容的思想。这就是具体概念，就是内容与思想的结合，不过这个结合本身还是形式的。现在新学园派的辩证法就是反对这个具体概念。

一 阿尔克西劳

阿尔克西劳坚持着理念的抽象性以反对标准。在柏拉图的理念中，亦即在“蒂迈欧”篇及其辩证法中，存在着关于具体概念的一个完全不同的来源；但是这个来源到了新柏拉图派才被采纳了。阿尔克西劳则是坚持着抽象概念，——这个时代有一道鸿沟。阿尔克西劳与独断论者的对立并不是由怀疑派的辩证法而来，而是由坚持抽象性而来的。

所以阿尔克西劳是中学园派的创立人；他是爱奥利亚的毕大尼人，生于第一一六届奥林比亚赛会时（纪元前三一八年），是伊壁

鳩魯和芝諾同時的人。⊖ 他本來屬於學園派；但是時代的精神和哲學的進一步發展不再容許保持單純的柏拉圖方式了。他具有出色(518) 的才幹，⊗ 並且完全獻身於一個高尚的希臘人的教養所需要的那些研究，如雄辯術、詩學、音樂、數學等等；——尤其是雄辯術。他來到雅典，特別是為了練習雄辯，他在雅典認識了哲學，從此就只是為哲學而生活了；他與德奧弗拉斯特和芝諾等人交遊，——至於他是否也聽過皮羅講學，則是人們爭論的問題。⊘ 阿爾克西勞熟悉當時的全部哲學，被與他同時的人們一般地稱頌為既是一個高尚的人，又是一個優秀並且智慧的哲學家，——他並不驕傲，承認別人的功績。⊙ 他生活在雅典；他（以及新學園派的人們）反對斯多葛派和伊壁鳩魯派，他們給這兩派找了很多麻煩。當時針對的問題是：檢驗真理的標準是什麼？學園派尤其反對斯多葛派，特別是阿爾克西勞。他擔任了學園里的講席，因此是柏拉圖的一個後繼者。在克拉底（斯彪西波的后繼者）死后，索西格拉底取得了學園中的講席，然而索西格拉底有鑒於阿爾克西勞在才能和哲學上的優長，所以自願地把位置讓給了他。⊚ 他擔任教職一直到身故，卓有聲譽。（他的教學方式是辯論法。）⊛ 他死於第一三四屆奧林比亞賽会后第四年（紀元前二四四年），享壽七十四歲。⊜ 至於這一次讓位於他人的詳情，我們是不知道的。“傳說他作過一次很漂亮的回答，說是

⊖ “第歐根尼·拉爾修”，第四卷，第二八節；布魯克爾：“批評的哲學史”，第一冊，第七四六頁；“鄧尼曼”，第一冊，第四四三頁。

⊗ “第歐根尼·拉爾修”，第四卷，第三八節。

⊘ 同上，第二九——三三節；布魯克爾：“批評的哲學史”，第一冊，第七四六頁。

⊙ “第歐根尼·拉爾修”，第四卷，第三七、四二、四四節。

⊚ 同上，第三二節。

⊛ 同上，第二八、三六節；西塞羅：“論目的”，第二卷，第一章。

⊜ “第歐根尼·拉爾修”，第四卷，第四四節；“鄧尼曼”，第四冊，第四四三頁。

有人問他：为什么有那么多人离开别的哲学家而投奔伊壁鳩魯派（519），而从未听到一个人离开伊壁鳩魯派投奔另一个哲学家？阿尔克西劳答道：男人誠然可以变成太监，太监却不会再变成男人。”[⊖]

他的哲学的主要环节是特別由西塞罗在“学园問題”中給我們保存下来的，不过塞克斯都·恩披里可对于我們更可以当作史料来源看待；塞克斯都·恩披里可要比較透辟、确定，哲学意义較多，并且比較有系統。

甲、他的哲学特別以反对斯多葛派而為我們熟知，阿尔克西劳的哲学的結論，亦即他的主要原則，可以表述如下：“智慧的人必須保留自己的贊成和同意，”[⊖]（ἐποχή）。这个原則和怀疑派的原則是相同的；另一方面，这个原則与斯多葛派有如下的联系。这个說法似乎首先是根据斯多葛派的哲学而发的，斯多葛派哲学認為真理之所以存在，就在于思維对某一存在物表示贊同，或者把这个存在物变成一个被思維的东西。它的原則就是：真理是思維表示同意的一个觀念，一个內容；有思維性的想象就是內容与思維的結合，思維宣布这个內容是它自己的东西。新学园派所特別反对的，就是这个具体思維。我們的觀念、原則、思想确乎有这样一种性質：它們具有一个內容，借这个內容而得以存在，同时这个內容也采取着思維的形式；內容表現为不同于思維的內容，而〔两者的〕結合則造成思想、具体思維。由此得出的結論便是：任何一个一定的（520）內容都被採納进了思維，并且这个內容被宣布为真理。只有阿尔克西劳看出了这个結論；他那个“必須保留贊成”的說法，就有这样多的意义：通过这个“採納”并不产生任何真理，——这是正确的，——

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第四三节。

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗學說要旨”，第一卷，第三三章，第二三二节——“論一切目的”；“第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第三二节。

这是现象，并不是作为存在的事实。斯多葛派在有思维性的想象中建立了他们的原则；阿尔克西劳则正好相反，他要求人们把表象与思想分开，不要把它们合并起来。说这个意识的内容是这样一个具体的东西，这一点阿尔克西劳是承认的，这一点没有问题；可是他说，从这里并不产生任何真理，这个结合只是提供出一些好的根据，而没有提供他称之为真理的东西。由此建立的，只是对于一个好的根据的一种认识。阿尔克西劳其余的看法是：只有对一个好的根据的认识是可能的，这种认识可以用“或然性”这个名词来表达，不过并不完全合式，——所想的东西通过思维的形式乃是一个共相，因此只是形式的共相，并不是绝对真理。塞克斯都[⊖]很确定地对这一点表述道：“阿尔克西劳把涉及部分的保留赞成说成是一件好事，而把对于部分的同意说成是一件坏事，”——因为这种同意只涉及部分。

但是这个原则与柏拉图的学说是怎样联系的呢？这个原则可能与柏拉图的辩证法相近似，是一种辩证的态度，这种态度决不进而作出任何肯定，而是象柏拉图的许多对话里一样，只是把目的搞得混乱起来。不过在柏拉图那里肯定的方面还是主要的，所以从辩证法本身中得出了肯定的东西；而这一点也不是阿尔克西劳那个原则的出发点。我们在柏拉图那里还发现了理念、类、共相。但是现在在这整个时代里方向是朝着抽象的理解；正如这一点表现在斯多葛派和伊壁鸠鲁派的哲学里一样，它也扩展到了柏拉图的理念上面，所以理念也被降低为理智的形式。至于具体思维之重新为柏拉图掌握到，这一点我们以后在新柏拉图派那里将可以看到，柏拉图的原则和亚里士多德的原则的统一基本上是为新柏拉

⊖ “皮罗学说要旨”，第一卷，第三三章，第二三三节。

图派認識到了。斯多葛派現在誠然把思維当成了原則，但是思維应当成为标准，就是說，应当成为一个特定的原則；所以思維应当采納一个观念、一个固有的内容于自身之中。可是如果坚持思維是一个共相，思維就不能成为一个标准了，这就是阿尔克西劳的看法；哲人必須停留在共相上，而不可以进到特定的东西上去，以致这个特定的东西成为真理。

关于与斯多葛派的对立，塞克斯都^Θ給我們保存下来了更确定的发展情况，他說：“他反对斯多葛派，主張一切都是不可理解的（ἀκατάληπτα）；”——反对斯多葛派通过思維的理解、了解。在斯多葛派那里，概念、表象、有思維性的想象乃是主要的东西；阿尔克西劳就攻击这些东西。那种在思維中把握的表象、思維性的想象，在斯多葛派看来就是具体的真理。阿尔克西劳更进一步攻击斯多葛派說：可是“他們自己說：有思維性的表象（καταληπτική φαντασία）”正“是一个中介，这个中介可能同等地接近單純的意見和知識、哲人；它是作为真理的，意見与知識即由这个真理而得到区别，”——内容是同一的，形式造成一切区别。因为知識应当是从一般根据而来的一种发展了的意識；但是这些根据本身只不过（522）是这样一种在思維中把握到的存在，——所以对于哲人和愚人是一样的，而另外的一种基础却是沒有的：換句話說，那个中介正是單純的意見与知識之間的判別者，正是直接知識、感觉与抽象思維之間的标准。阿尔克西劳是这样駁辯的：

（一）“那么它是既在哲人心中，也在愚人心中，在哲人心中是知識，在愚人心中則是意見；如果它在这两种人心中是共同的东西，那么它除了是空洞的名詞以外，就不是別的东西了。”它在这

Θ “反数学家”，第七卷，第一五〇节以下。

两种人心中是同一的，然而就其为真理說，却应当把哲人与非哲的人区别开来。換句話說，两种人都有思想，就其为思想說，其中存在着真理；但是哲人应当有某种有区别的东西，而他的根据却又正是这种思想，和愚人所具有的一样。哲人并沒有任何独特的特殊真理。哲人把思想到的东西与并非思想到的东西区别了开来：真理是存在的，因为它是被思想到的。意見对于这种区别毫无意識，所以沒有任何标准，两者混杂在一起；被思想到的东西是可以当作真的看待，也同样可以当作想象的东西看待的，換句話說，也是可以当作不真的东西看待的。[⊖] 还不止此。阿尔克西劳說，如果这个观念对于愚人和对于哲人一样，都是真理，那么它就不是真理了。斯多葛派說：想象之为真，是由于根据。阿尔克西劳說：可是那些根据本身就是直觉的想象；想象被提出来作为判別意見和知識的东西，然而它却是这两者所共具的。哲人和愚人都有观念；他們应当有某种区别，——可是哲人的根据是这样一些思想，而非哲人也有这种思想。这个中介同样地屬於愚人和哲人，它可以

(523) 同样是錯誤而又是真理。知識、发展了的思維意識只是一个由根据而来的意識；因此斯多葛派把真正的科学放在有思維性的想象以上。阿尔克西劳則說，这些根据、这种有思維性的想象本身就是一种观念，一种原則，一种一般的内容；这个内容是由科学发展出来的，所以它之被設想到，是通过另一个东西为中介，这就是它的根据。但是这些根据只不过是这样一种有思維性的想象，因此也就是一种通过思維而把握到的内容。然而这个中介始終是理性与意見的判別者；所以哲人并沒有任何东西作标准，正和愚人一模一

⊖ 参看：西塞罗：“学园問題”，第四卷，第二四节：“如果真的和假的是一样的話，那么假的既不能被認知，真的也不能被認知。”

样。

(二)阿尔克西劳进一步认为区别是有效的，并且以区别为立足点，这些区别在近代是特别被强调的。“理解(思维的把握)更应当是被理解的表象中的概念环节；如果表象是这样一种同意，那它就是不存在的。”

“因为(1)”哲人的“同意并不是用在表象(φαντασία)、形相上的，而是”应当“用在一个根据”本身上的。而这样一个绝对的根据只是一个公理；“因为只有对于公理才有这种”思维的“同意存在”。这是好的；在这里面存在着与近代世界的对立。——进一步的发展便是：公理是纯粹的思想。思维是主观的。思维作出同意。思维对什么东西同意呢？思维乃是对一个存在物(表象物——这是一回事)的同意者。具体思维、有思维性的想象应当是一个表象，思维对于这个表象是同意的。这就涉及一个思想了，具体思维只是一个思想，它是适合着思想而存在着；只有一个普遍的公理才能够作出这种同意——也就是说，一般地它又是一个思想——，同意存在于思想之中。那么我们就只有这思想，而没有有确定的内容的思维了；这个内容是一个存在物，是一个本身还不是思想、还没有 (524) 被采纳进思维的内容。但是思维不能对想象作出同意。因为这个存在物、表象物或形相乃是感性的，乃是一种异于思维的东西，一种与思维迥异的东西；因此它不能对思维同意。而公理只是抽象的；所以只有对一个公理、原则，对一个共相，思维才能同意，也就是说，思维只能对直接纯粹的思想本身作出同意。想象、个体是与思维不同的。思维不能对与它不同的东西作出同意；相反地，思维与这种东西各不相谋；因为这种东西是迥异于它的。——这是一个抓住事物内在本质的思想。阿尔克西劳在这里作出了这个有名的区别，这个区别在近代又重新带着那么大的重要性出现，即是思

維与存在的对立，理想性与实在性的对立，主观与客观的对立。事物是与我不相同的。我怎样能达到事物呢？思維是一个作为共相的内容的自动規定；而一个特定的内容則是个别的，对这样一个东西是不能作出同意的。一个是在这里，另一个是在彼岸，——主观与客观，是不能互相达到对方的。有很长一个时期，近代哲学的整个文化就是环绕着这一点。对这个区别有所意識，并且强调这个意識来反对斯多葛派的原則，是很重要的。关于思想与实在的統一，斯多葛派是应当加以闡明的；这一点他們沒有做，这一点在古代一般地是沒有做到的。因為他們沒有指出，思維的主观与客观在它們的区别中本質上是这样：它們互相过渡，建立起它們的同一性；这一点在柏拉图那里已經以抽象的方式出現了萌芽了。思維与想象的統一正是困难的問題；如果作为思維的思維是原則，那么思維就是抽象的。斯多葛派的邏輯还依然是純粹抽象的；还没有能够指出来，思維如何达到一种内容。更进一步将涉及証明，要証明这种客观内容与主观思維是同一的，并且这个同一性就是客观内容与主观思維的真理。但是思維与存在本身是这样一些抽象的东西，人們在这一方面可以徘徊很久，而沒有达到一个确定的見解。因此这个普遍与特殊的統一不能作为标准。在斯多葛派那里，出現了有思維性的想象，被認為是直接的东西；这是一种具体思維，但是他們沒有指出具体思維是这些不同的东西的真理。反对这个直接采取的具体思維，因而坚持〔主观与客观〕两者的差別，是很自然的。这种思想形式与我們今天还找得到的思想形式是相同的。

被理解的表象应当是真理。但是阿尔克西勞說：“(2)沒有一个被理解的表象不同时是假的，因为从許多不同的方面都得到了証实，”——正如斯多葛派自己所說的那樣，有思維性的想象可以是真的，也可以是假的。一般說来，一定的内容是有一个一定的内容

与它对立的，而这一个一定的内容也同样必须是被思维的真正内容；这就把自己毁了。在这里面存在着一种无意识的徬徨，徬徨于这样一些思想、根据之中，这些思想和根据并没有被理解为理念，理解为对立面的统一，而是主张对立面中的一面，而相反的一面也同样得到主张。他反对斯多葛派，认为被思想的表象、原则既可以是真的，也同样可以是假的，并且本身之中包含着矛盾，即是：观念应当是对另一个东西的思维，而思维却只能思维其自身。世界的真理正好是另一回事，乃是 *νοῦς*（心灵）、法则、共相、思想所固有的东西。阿尔克西劳说，我们意识的主要内容是这样一些根据，但是这样一些根据却并不是真理；它们是具体的，是起支配作用的，但是并没有证明它们是真理。因为这样一些表象既接近愚人，（526）也接近哲人，也就是说，既接近知识，也接近意见，也就是说，既可以是真理，也可以是非真理。有一些根据，这些根据相对于一个内容说是最后的，但是并不是绝对最后的。这些根据可以被看成良好的根据，被看成或然性，象学园派所表述的那样；但是它们并不是真正最后的东西。这是一个伟大的认识，阿尔克西劳达到了这个认识。但是因为这样一来便不能从其中产生出统一来，所以他便正好从这一点得出以下的结论：“由此可见，哲人必须保留自己的同意，”——这就是说，并不是说哲人不应当思想，而是说哲人不可因此便将所想到的东西看作真的；“只要他象斯多葛派那样理解，由于这是一个被思维的东西便把它当作真的，那他就是陷于意见了。”我们现在还可以听到这样的话：人们思维，可是并不能借此达到真理；真理始终在彼岸。

乙、阿尔克西劳[⊖]在论到实践时说，我们并没有由于“如果不确定某件事的真或假，就不可能有行为的规范，”因而抛弃行为的

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一五八节。

规范，——不承認某件事是正当的等等；“生活的目的，幸福，只是通过規定，通过这样一些根据而得到确定。一个保留自己的贊成的人，在决定做什么事情、不做什么事情的时候，是依据那(或然的事)，依据那具有良好理由的事(εὐλογον)，”——作为主观确信的觀念，“来指导生活的。”說良好的理由不够眞理的資格，这是正确的。“幸福是通过謹慎(通过理智、理性)而产生的，合理的态度活动于(527)允当的、正当的行为之中(κατορθώμασι)；做得正当的事，乃是可以說得出良好的根据的事，”因此这事看起来好象就是眞理。“一个人如果尊重有良好根据的事，就会行为正当，就会得到幸福；”不过此外还要加上教养和理智的思維。他一直停留在这种不定的看法上：信念的主观性、或然性借良好的理由而得到辯解。因此我們見到，在现实生活方面，阿尔克西劳一般說来并没有超过斯多葛派多少；至于形式則不相同。阿尔克西劳所說的和斯多葛派是相同的，只是斯多葛派称之为眞理的，阿尔克西劳則称之为有良好的根据。整个說来，他有一种比斯多葛派为高的認識：任何一件有根据的事都不能有自在的存在物的意义，而只是在意識之中，并非自在，——其中只包括一种相对的眞理，意識的环节对于它則具有絕對本質的意义。

二 卡尔內亞德

卡尔內亞德也是同样有名的，他是阿尔克西劳在学园中的后继者之一，不过生活的时期要晚得多。他在第一四一届奥林比亚賽会后第三年(紀元前二一七年)生于居勒尼，死于第一六二届奥林比亚賽会后第四年(紀元前一三二年)，享年八十五岁^Θ，——或

^Θ “第欧根尼·拉尔修”，第四卷，第六二、六五节；“邓尼曼”，第四册，第三三四、四四三——四四四頁。

九十岁。[⊖]他生活在雅典，其所以在历史上聞名，据說是由于他和另外两个哲学家奉雅典人之命出使羅馬。在老伽图的时代，雅典曾派学园派的卡尔内亚德，斯多葛派的第欧根尼，逍遙派的克里托劳于羅馬建城五九八周年(紀元前一五六年)来到羅馬。当时羅馬人已經在羅馬本地知道了希腊哲学；这三位哲学家都在羅馬作了演講。卡尔内亚德的智慧、辯才和証明力量，以及他的巨大的声名，曾在羅馬引起了很多的注意和很大的贊許。他在羅馬以学园(528)派的方式作了两次論公正的演說：一次是拥护公正的，一次是反对公正的。这两个演講的一般的根据，是很容易闡明的：在对公正的辯护中，他以共相为原則；而在对公正的駁斥中，他則強調个别性的原則，自利的原則。年輕的羅馬人对概念的对立知道得很少，这种說法对他們是很新鮮的：他們沒有想到过这一类思想的轉折，他們大为这些方法所吸引，馬上就把它采納了；卡尔内亚德的演講招引了許許多多的人。然而老年的羅馬人，特别是那时还活着的老伽图(监察官)，对这种情况是很不乐意的，于是憤然大加反对，因为这样一来，青年就被引誘得离开羅馬傳統的固定觀念和道德了。由于灾禍流行，于是阿其留在元老院中提出建議，要把所有的哲学家驅逐出境，自然不用說也包括那三位使节在內。老伽图慫恿元老院尽速結束了对使节的事务，——讓他們好离开，讓他們回到他們的学校里去，以后只教希腊人的儿子，而羅馬青年則和从前一样，服从他們的法律和官长，从与元老們的交游中学得智慧。[⊗]但是这种墮落——对知識的欲望——是无法避免的，正如

⊖ 西塞罗：“學園問題”，第二卷，第六章；“伐勒留·馬克西謨”，第七卷，第七章，附五。

⊗ 普魯泰克：“老伽图”，第二二章；格利烏：“雅典紀事”，第七卷，第一四章；西塞罗：“演說”，第二卷，第三七——三八节；爱利安：“史話”，第三卷，第一七章；布魯克尔：“批評的哲学史”，第一册，第七六三頁。

〔亚当〕在天堂里的墮落之不可避免一样。知識是各个民族文化中的必要环节，竟然表現为敗坏，表現为墮落了。这样一个思想轉折(529)的时代，是一定要来到一个民族的文化中的；这种轉折对于古老的法制、古老的固定性說来，是被看成灾禍的。但是这种思想的灾禍不能用法律等等来防止；这种灾禍只有通过思維自身才能治好，也一定能够治好，如果思維通过思維自身以真正的方式得到了完成的話。

甲、关于卡尔內亚德的哲学，我們在塞克斯都·恩披里可那里得到了一个陈述。至于卡尔內亚德的其他学說，也同样是反对斯多葛派和伊壁鳩魯派的独断論的。他特別重視意識的本性，这一个方面使他的那些命題富有兴趣。在阿尔克西劳那里我們看到了良好的根据。卡尔內亚德所主張的原則，則可以表述如下：“絕對沒有真理的标准，既沒有感觉，也沒有表象，也沒有思維，更沒有任何这一类的东西。第一：这一切——*λόγος*(理性)、*φαντασία*(想象)、*αἴσθησις*(感觉)——都联合起来欺騙我們；”[⊖]——这个普遍的命題是一直流行的，这是經驗論。

“第二”，他进一步从根据来作証明。在进一步的发展中，我們將看到意識的本性，——一般地可以較确切地說明如下：“他指出，如果有这样一个标准，它也不能不帶着意識的感受性(*πάθος* 被动性)而存在，这种感受性是由知觉而来的。”[⊖]一般地說这就是他的主要思想，即認為任何一个标准都必定是这样建立起来的：它有两个环节，一个是客觀的、存在的、直接决定的，——另一个环节則是一种感受性、一种活动性，乃是意識的規定，并且屬於感觉的、表象的、思維的主体；这样，一个确定的东西，如感觉、表象、思維的东

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一五九节。

⊖ 同上，第一六〇节。

西便不能作为标准了。意識的这个活动性就在于它会改变对象，(530) 所以本来面目的对象是不能直接达到我們的。在这里也和在前面一样，假定着同样的分离，同样的状况：理智被看成最后的和絕對的状况。塞克斯都以最确切的方式給我們傳下了他的思想。

(一)他反对伊壁鳩魯派，持以下的主張：“因为活的东西与死的东西的区别在于感性活动，所以活的东西是凭借感性而把握自身与外物的，”它是双重的、两面的；它不仅是这个外物，而且是它自身。“但是这个感性”，象伊壁鳩魯所想的那样，“是保持不动的、无感觉的、不变的”(据說是如此)，并不凭借意識的活动性而受到任何感动，“它既不是感性，也把握不了什么东西。只有在由于实物侵入而被改变和規定的时候，感性才表示事物。”[⊖]伊壁鳩魯的感性是一个存在物，但不是一个能作判断的东西；每一个感觉都是自为地存在着，因此其中并无作判断的原則。但是感觉必須加以分析，一方面，灵魂在其中被規定，而另一方面，規定者同时又为主体、意識的能力所規定。当我作为一个活的东西、有意識的东西而感觉时，便有一种变化在那里进行着；感觉并不是不变的。意識中的一切，都根据外界和内部的情况而包含着一种变化，一种被規定的过程。因此标准便不能是單純的規定性，而毋宁是一种与自身的关系，——感觉与思維这两个环节是必須区别开的。

(二)“因此应当在灵魂受实物(作用)規定的过程(感受)中去 (531) 寻找标准。”另一方面則是灵魂的作用；标准只能落在这个范围里。这样的内容、感觉、意識的規定物(这个規定物同时又为意識所規定)、意識的这种被动性与能动性、这个第三者，他称之为表象。在斯多葛派那里，表象构成了思維的内容。他說：“但是这个規定过

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一六〇——一六一节。

程必須既是它自身的表征，又是作用于它的呈現者或事物的表征；这个 $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ (感受性) 不是別的，就是表象。”表象一方面是主觀的認識，另一方面又有一个內容，这个內容就是客觀的东西，就是呈現者。“因此表象是生命体中的某种东西，它表現着 ($\pi\alpha\rho\alpha\sigma\tau\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) 自身和对方；”而对方只存在于意識的規定性之中。“如果我們看見某物，就是視覺有了一个感受；而这个某物的构造已經和被看見以前有所不同。通过这样一种变化，在我們之內便产生了两个方面：一方面是变化本身，即是表象，”亦即主觀方面；“另一方面是由变化所引起的东西”，客觀，“所看見的东西。”(萊茵霍德曾經發揮了这一点。)意識是一个分为二部分的东西；卡尔內亞德說，感觉只是第一个部分。他說：“正如光表現其自身，而一切都在光中，同样地，表象作用是动物中間意識和意志的首腦 ($\acute{\alpha}\rho\chi\eta\gamma\omicron\varsigma$)，必須揭示其自身，并且表現那作用于它的現實 ($\epsilon\nu\alpha\rho\gamma\acute{\epsilon}\varsigma$)”(即規定意識的东西)。这是对于意識的完全正确的观点，是很明白的；不过这只是

(532) 呈現出来的精神。哲学文化曾經停留在这个观点上。在近代也是如此。表象作用就是这个在自身之中作区别的作用：表現自身，又表現对方。卡尔內亞德接着又說，但是表象作用乃一个共同的东西，它包括感觉和直覺的想象，它是一个中点；“不过这一点它并不是經常按照真理而表現的。”我們現在要期待这种对立的进一步发展，但是他过渡到了經驗事物，並沒有提供出对立的进一步发展。

“正如不好的报信人一样，表象作用常常說謊，不符合它所通报的事情；由此可見，并不是每一个表象都可以作为真理的标准，而只有真实的表象才能作为标准。”(我确信这就是我的表象，——永远只是我的表象；这些表象以为說出了某种东西，以致它們具有这种确信。見識、客觀的科学知識只不过是別人的确信；——而內容就其本性說来却是普遍的。)”“但是正因为任何一个表象都可以也是

假的，所以表象可以同样是真理和虚妄的共同标准；或者表象根本就不是标准。”[⊖]通俗的说法则是：也有对于非真理的表象。卡尔内亚德的根据是：“一个表象也可以是对某种不存在的东西而发的。然而斯多葛派却说：被思维的东西就是一个存在物，它是我们对客观的东西的理解；——然而被理解的东西也可以是假的。”[⊗]

(三)最后思维也不是真的：“因为既然表象不是一个标准，所以表象也就不是思维。”作为感觉的感觉并不是标准，它并不是不变的，并不是不受影响的；表象也同样不是标准；因此第三，表象也不是思维。“因为思维是依靠表象的，”——所以也一定比表象更不可靠。“因为首先它”(进一步的思维)“进行判断的对象必须是表象，”表象是必须先有的；“但是如果沒有那无思想的感觉，表象也不能存在，”——而感觉却可以是真的，也可以是假的。[⊙]——学园派哲学的基本特色是：一方面把思维与存在区别开来；然后认为表象是这二者的统一，——但是并不是这个自在自为的统一。(533)

乙、卡尔内亚德对标准的肯定的说法是在下面这些话里：诚然我们应当寻找标准，“确立标准，以便指导生活和取得幸福；”——但是不应当在对自在自为者的思辨静观中去找，——而应当过渡到心理方面，过渡到意识的有限形式里去。因此这个标准也并不是对于真理的标准，而是主观的习惯；——主观的真理，理智的意识。这个标准所能应用的范围是有限的内容，以及对有限内容的正确认识。这个标准只是为主体而设的，——只是对个体的关系。具体的目的是永远不变的，就是：人应当怎样指导

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一六一——一六四节。

⊗ 同上，第四〇二节。

⊙ 同上，第一六五节。

他的生活呢？个人必須寻找这种目的。卡尔内亚德所规定的指导原则和阿尔克西劳差不多，——一般說来，所取的形式是一般的“使人确信的表象”；也就是說，必須把表象認作某种主观的东西。“表象是：(1) 一个使人确信的表象，而同时是(2) 从各方面都将自身规定了的固定的表象，并且是(3) 发展了的表象，”[⊖] 如果表象是一个生活的标准的话。这些分別整个說来是一种正确的分析。这种分析在形式邏輯里也以相似的方式出現；在这里，是和在烏尔夫那里处在相同的阶段，在烏尔夫那里，分別是出現在明白、清楚和恰当的观念中的。

- (534) “分別。表象是它从而产生的东西”(对象)“与它在其中产生的东西”(主体)“的表象”；“它从而产生的东西，是外部的被感觉的东西，它在其中产生的东西，是人这样的东西，”——这种区分是毫无趣味的。“表象以这种方式具有两个关系，一方面是根据对象說的，另一方面是对于表象者(主体)說的。(1) 根据对象說，表象可以是真的，也可以是假的：如果它与所表象者(对象)符合，那就是真的；如果不符合，那就是假的。”但是在这里所注意的完全不是这个方面，因为对于这种符合所作的判断正是与所表象的事情不能分开的事情。(2) “根据对表象者的关系，一种被表象者表现为真，另一种被表象者不表现为真。”只有这一点才是学园派所注意的，即是对表象者的关系；——前一种关系我們知道，并不是他們所注意的。“表象之被表象为真者，学园派称之为‘強調’(*ἐμφασις*)、信念、使人深信的表象；”这样的意識中的表象、信念，学园派称之为強調的表象。“表象之不被表象为真者，則称为‘非強調’(*ἀπὲμφασις*)、非信念、不使人深信的表象。因为或者是通

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一六六节。

过其自身而被表象为不真的,或者是真的,而我們沒有表象它,它沒有使我們深信”(无表象的真理)。⊖ 信念分为三等:

(一)有一种一般的使人深信的表象,“它看起来是真的,而且是够清楚的;它也有一个适当的范围,可以用许多方式应用在很多的场合:它”经常通过重复出现“而得到证实”,正如在伊壁鳩魯那里那样,“它总是使自己更能说服人,更有可信的价值。”⊗ 对这种表象的内容并没有更进一步的規定;常常出现的東西乃是經驗的 (535) 普遍性。但是这只是一种个别的表象,一般地说是一种直接的表象,绝对单纯的表象。

(二)“可是因为一个表象并不只是自为的,而是象一个链条一样,一环依靠另一环,所以又有第二个标准,就是:表象同时既是使人深信的,又是牢固的,”联系的,因为它有抽象的确定性;而且它在各方面都是規定了的,是不变化的,是不能来回地拉的 (*ἀπερίσπαστος*),并且别的表象是与它不矛盾的,因为它是与其他表象联系在一起被認知的。这是一个完全正确的規定,这个規定一般地說是到处呈現的。沒有一件东西是单独地被看見或說出的,而是还有許許多多的情况,这些情况是与它联系着的。“例如,在一个人的表象中有許多的东西产生,既有与这个人本身有关的,也有他周圍的事物:前者如顏色、大小、形相、运动、衣服等,后者如空气、光、朋友之类。如果这些情况中沒有一个使我們感到不确定,或者致使我們把它們看作假的,如果所有的情况都一致相吻合的話,那么,这个表象就是非常令人信服的了。”⊘ 一个表象,如果与它所处的繁复的周圍情况相吻合,那它就是可靠的。我們可

⊖ 塞克斯都·恩披里可:“反数学家”,第七卷,第一六七——一六九节。

⊗ 同上,第一七三节。

⊘ 同上,第一七六——一七七节。

以把一根繩子当作是一条蛇，可是周圍的一切情况却并不是看起来都象那个样子的。⊖

(三)最后表象还应当是发展了的。是这样講的：“此外，正如在判断一种疾病的时候，要考虑到所有的症象，——如果所有的情况都吻合了，一个表象就有了說服力；所以又加上了第三个环节，
(536) 这个环节可以使說服力加强，如果这个表象的所有的部分和环节都一一得到了充分的研究的話；”这些部分和环节是不能予以直接假定的。“第二个环节只是各种情况直接自然的吻合；第三个环节所涉及的，則是对于这些与表象联系在一起的情况本身的研究，注意的是这几个环节：判断者，被判断者，以及判断的途徑。”一个人要作判断，就要确証。“正如我們在判断一件不重要的事情的时候，一个証人就足够了，在判断一件比較重要的事情的时候，就需要有更多的証人，在判断一件更加必要的事情的时候，就要通过比較各种証辞，研究各个証人本身；”(証人們的資格)“所以，在判断微小的事情时，一个一般的令人信服的表象就够了；在判断有点重要性的事情的时候，就要有一个可靠的表象，一个不会在各种情况中造成摇摆不定的表象，而在判断那些涉及公正而幸福的生活的事情时，則要有一个研究过它的各个部分的表象，”⊕——这就是充分的表象，这个表象是可以引导我們指导生活的。——我們看到(与那些把真理放在直接的东西中的人相反，尤其与近代的直观相反)，直接的認識，內在的启示或外在的知觉，——这一种确定性，在卡尔内亚德那里，是有理由占据最低級的地位的；发展了的表象是必然的表象，然而这种表象却只是以一种形式的方式表現的。事实上，真理只是在認識中，——認識的本性是不可穷尽的；可是

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“反数学家”，第七卷，第一八七——一八九节。

⊕ 同上，第一七九——一八四节。

認識的主要环节却是发展,以及各个环节的判断活动。

我們看到,在新学园派中,是說出了信念的主觀方面,換句話說,真理并不是作为意識中的真理,而是呈現于意識的現象,或者对于意識說基本上如此,亦即意識中的表象。因此要求的只是信念,只是主觀的确定性;真理是不談的,要求的只是相对于意識的东西。学园派的原則把自己严格地局限在信念的表象上面,走向表象的主觀方面。真正說来,斯多葛派也是把自在者放在思維里,伊壁鳩魯則把自在者放在感覺中;可是他們却把这个叫做真理。学园派把自在者与真理对立起来,宣布真理并不是存在者本身。真理是一种意識,自在者本質上便具有着对于自在者的意識这个环节,沒有这意識它就不存在;这个看法是早先的哲学家們也有的,不过他們自己并沒有意識到。自在者与意識有本質的联系;自在者还是与真理相对立的,还不就是作为自在自为者。自为者的环节是意識;自在者是处在意識的后面,还在意識之先,但是却把自为者作为本質环节牵引来与自在者对立。

推到极端,于是便产生了这样的看法,認為归根結蒂一切都是相对于意識的,認為一个一般的存在的形式也作为形式而整个消灭。如果說,学园派还宁取一个信念、一个被假想为真实的东西,以为胜于存在,仿佛其中有一个目的存在着,有一个关于自在的真理的目标浮現着,那么,这个單純的立定仍然还是处在无分別的一般的被假想为真实的东西之中,換句話說,一切事物只是以同样的方式与意識发生关联,只是被看作一般的現象。——学园派并沒有很牢固地持續下去,真正說来,它从此就已經过渡到怀疑派去了,怀疑派是只主張有現象,只主張有主觀地被假想为真实的东西,可是这样一来,一般的客觀真理就被否定了。

(538)

丁、 怀疑派哲学

怀疑論完成了一切認識皆屬主觀的看法，將認識中的存在都普遍地用显现这个名詞來代替了。怀疑論是最后的一个頂峰：存在物的形式，以及對存在物的認識的形式，都完全被取消了。怀疑論是这样的一种哲学，它不能說是体系，却又願意是体系。在怀疑論的面前，人們是怀着很大的敬意的。

这种怀疑論确乎显得是一种非常使人敬佩的东西。自古以来，直到如今，怀疑論都被認為是哲学的最可怕的敌人，并且被認為是不可克服的，因为怀疑論是这样的一种艺术，它把一切确定的东西都消解了，指出了确定的东西是虛妄无实的。因此几乎成了这样的局面，仿佛怀疑論本身就是不可克服的，仿佛分別只在于看个人究竟是决意信从怀疑論，还是决意信从一种积极的、独断的哲学。怀疑論的結果无疑地是否定，是消解确定的东西，消解真理和一切內容。怀疑論的不可克服性无疑地是必須承認的，不过这只是就相对于个人的主观意义而言；个人可以采取这样一种态度，对哲学不加理睬，可以采取这样一个立場，只提出否定的主張。可是这只是主观的不可克服性。怀疑論看来是一种为人们委身信从的东西；我們有一种想法，認為一个人如果投入了怀疑論的怀抱，便无法与他接近了；而另一个人却只是安守着自己的哲学，因为他对怀疑論是不加理睬的，——真正說来，他应当这样做，因为真正說来，对怀疑論是无法反駁的。当我们避免了怀疑論的时候，怀疑論并没有被克服，它依然站在它的那一方面，并且拥有着威权。因为积极的

(539) 哲学是容許怀疑論与它并存的；而怀疑論則相反。它要侵襲积极的哲学，它有法克服积极的哲学，积极的哲学却无法克服它。

事实上,如果一个人真正愿意做一个怀疑論者,那他就是无法說服的,也就是說,根本不能使他变成一个抱持积极的哲学的人,——正如一个四肢麻木不仁的人是无法使他站起来的一样。怀疑論实际上就是这样的一种麻木不仁,就是一种对于真理的无能为力,只能作到確認其自身,而不能作到確認普遍的东西,只是停留在否定的方面,停留在个人的自我意識上。保持自己的个别性,正是一个个人的意志;誰也不能阻止他这样做,可是这样一来,一个人就不能单独存在了。当然我們是无法把任何一个人从虛无中赶出来的。但是思維的怀疑論却是另外一回事,它是要从一切确定的和有限的东西中进行証明,指出它們的不稳定来的。积极的哲学可以对怀疑論具有这样一种認識,就是:积极的哲学本身之中便具有着怀疑論的否定方面,怀疑論并不是与它对立的,并不是在它之外的,而是它自身的一个环节,然而这是它的真理性中的否定方面,而这是怀疑論所沒有的。

其次要說到怀疑論对哲学的进一步的关系,这就是:怀疑論是一切确定的东西的辯証法。在一切对于真理的观念中,我們可以指出有限性来,因为它们之中包含着一种否定,因而也就包含着一种矛盾。通常的普遍、无限并不比个别、有限为高;因为与特殊相对立的普遍,与确定相对立的不定,与有限相对立的无限,也都正好只是确定的,——它只是一个片面,本身是确定的。所以怀疑論是反对理智思維的,因为理智思維把确定的区别当作最后的、存在着的区别看待。邏輯的概念本身同时也就是这种辯証法;因为对于理念的真正的認識就是这种否定性,而这种否定性同时也是怀疑論所固有的。区别只在于怀疑論者停留在作为一个否定方面的結果上,說:这个和这个本身之中包含着一个矛盾,所以就消解了,就不存在了。这个結果是否定的;但是否定本身又是一个与肯定相对立

的片面的規定性，換句話說，懷疑論只是一個理智的東西。懷疑論不知道這個否定同時也就是肯定，也就是一個本身有定的內容；因為這就是否定的否定，也就是無限的肯定，自己關涉到自己的否定性。很抽象地來說，這就是哲學對懷疑論的關係。哲學是辯證的，這個辯證法就是變化：作為抽象理念的理念是惰性的、存在的，但是理念之為真實，只是當它理解到自己是活生生的東西的時候；這也就是說，理念本身是辯證的，這樣才能够揚棄那種靜止，那種惰性。所以哲學的理念本身是辯證的，並且不是偶然如此的；然而懷疑論却相反，它只是偶然地運用它的辯證法，當材料和內容出現在它面前時，它才指出內容本身是否定的。

我們必須把古代的懷疑論與近代的懷疑論分開，並且只討論古代的懷疑論；因為古代的懷疑論具有真實的、深刻的性質。近代的懷疑論可以說和伊壁鳩魯主義相近；這就是指葛廷根大學的舒爾茲以及另一些人所奠定的懷疑論。〔他寫了一本叫做“愛訥西德謨”的書，來比較他自己與那位懷疑論者的異同；在另外一些著作里，他也拿出懷疑論來反對萊布尼茲和康德。可是儘管如此，他對於上面剛剛描述過的懷疑論的真正地位却茫然無知，舒爾茲並沒有陳述出他的懷疑論與古代懷疑論的不同，他只是承認有獨斷論和懷疑論，根本不承認有第三種哲學。舒爾茲等人所定下的基本原則是：〕[⊖] 我們必須把感性的存在，把感性意識所給予我們的東西當成真實的；但是對於其他的一切我們必須懷疑；我們所指謂的東西，是最後的東西，乃是意識的事實。〔古代的懷疑論者們誠然承認人必須根據這個最後的東西來指導自己的行為，但是他們並不肯定這個東西是真理。近代的懷疑論只是反對思想，反對概念和理念，因而反對具有較高的哲學意義的東西；因此它把事物的實

⊖ 據米希勒本，第二版，英譯本，第二冊，第三三一頁增補。——譯者

在性完全抛开不討論，而仅仅肯定从事物的实在性中根本論証不出什么关于思想的东西。但是这却并不是一种乡下佬的哲学，因为他们知道一切地上的事物都是变灭的，因而它們的存在与不存在是一样的。近代的怀疑論]⊖ 乃是主观性，——現在已經不是怀疑論了，——乃是意識的虛驕；这种东西当然是无法克服的，[然而这种虛驕]⊗ 并不是基于科学、真理的，而是基于自己，基于主观性的。因为他们总是說：这个对于我是真的，我的感觉、我的心对于我乃是最后的东西。这里說的只是确定性，不是真理性。对于这个个别的主体的信念什么也沒有說出，但是却把它說得高不可攀。(541)

[因为一方面說真理只·不·过是別人的信念，另一方面又把个人的信念放得高不可攀，而这个人信念又是一个“只·不·过”，所以我們必須把这个主体抛开，首先是因为它的傲慢，其次是因为它的卑下。古代的]⊙ 怀疑論的結果也只是認識的主观性；不过这个主观性的基础乃是一种发展了的思維，亦即用思維取消一切被認為真实和存在的東西，——因而一切变灭无常。

現在首先要考察的，是怀疑論的外在历史。怀疑論的·发·生是很早的，如果我們就它的极其不确定的一般意义說的話。感性事物的不确定性，乃是一种古老的信念，不研究哲学的一般群众是这样看的，从来的哲学家們也是这样看的。怀疑論者也曾根据历史提出这个說法。一般意义的怀疑論，就是象人們所說的那樣：事物是变化的，它們是存在的，但是它們的存在不是真实的，它們的存在也同样包含着它們的不存在。例如今天是今天，今天也是明天，諸如此类；現在是白天，但是現在也是夜晚，諸如此类。对于我們

⊖ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二册，第三三一——三三二頁增补。——譯者

⊗ 据同上处增补。——譯者

⊙ 据同上書，第三三二頁整理文句。——譯者

認為确定的东西，我們也能說出它的反面来。如果我們說，一切事物都是变化的，那么事物首先就有改变的可能，但是又不只是可能。万物都是变化的，这一句話的意思，就一般的了解來說，就是：事物都不是自在的，它的本質是要揚弃自己的；——万物都是变化的，这就是它們的必然性。現在它們是这样的，在另一个时候它們就是別的样子了；而这个时候，現在，当我說到它的时候，本身就已經不复存在了，——時間本身就不是固定的，也不能使任何东西固定。这种对一切規定的否定，就是怀疑論的特点。但是，作为一种(542) 哲学認識的怀疑論，却是比較晚出的。怀疑論是指一种有教养的意識，在这种意識看来，不仅不能把感性存在当作真实的東西，而且也不能把思維中的存在当作真实的東西；然后更进而有意識地辯明这个被認為真实的東西其实是虛妄无实的；最后則以普遍的方式，不仅否定了这个或那个感性事物或思維对象，而且有教养地認識到一切都不是真的。

人們不正確地把怀疑論这件事說成一种怀疑的學說。怀疑只是不确定，乃是一种与確認相对立的思想，——一种举棋不定，一种悬而不决。怀疑包含着心灵和精神的一种分裂，它使人惶惶不安；这是人心中徘徊于二者之間的状态，它給人带来不幸。在我們的詩歌中，怀疑者的处境乃是主要的环节。[在“弥賽亞”中，就為我們描繪出了怀疑的不幸。]⊖ 它的前提乃是对于內容的深切兴趣，乃是精神的一种期望，要求这个內容或者确立在精神之內，或者不如此：若不如此，便当如彼。怀疑是一种趑趄不前的疏懶状态；据說怀疑便表示是一个細致的、智慧的思想家，不过这是一种浮夸，一种空談。現在怀疑論已經进入生活里面了，这就是普遍的否定。

⊖ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二册，第三三三頁增补。 譯者

古代的怀疑論并不怀疑，它对于非真理是确知的；它并不只是徘徊不定，心里存着一些思想，認為有可能有些东西或許还是真的，它是十分确定地証明一切非真。換句話說，怀疑对于它乃是确定的，并没有期望得到真理的打算，它并不是悬而不决的，而是斬釘截鉄的，完全确定的；不过这个决定对于它并不是一个真理，而是它自身的确定性。这个决定乃是精神自身的安宁和稳定，不带一点悲愁。

現在來講怀疑論的历史。本来意义的怀疑論的历史，通常是 (543) 認為从皮罗开始的；因此也就得到了皮罗主义的名稱。⊙我們已經提到过，怀疑論在某种意义下是比較早的。怀疑論者本身，例如塞克斯都·恩披里可，也說到过它是很古的。塞克斯都·恩披里可这个論述怀疑論的主要著作家，是从怀疑論的历史开始講的。在某个意义之下，怀疑論者就宣称“荷馬已經是一个怀疑論者，因为他曾經从对立的方面講同一的事物。”他們又把比亚士也算作怀疑論者，因为他有一句格言說：不要担保(這句話的一般意义是：不要执着地把某物当作某物，不要执着于自己一心专注的任何事物，不应当相信任何一种情况，不应当相信对象是固定不变的)；塞諾芬尼和巴門尼德的哲学的否定方面也是如此；赫拉克利特所抱持的原則是：一切皆流，因而一切都是矛盾的和变灭的；柏拉图和学园派[也是怀疑的]⊙，不过在他們那里还没有把怀疑論很明确地表达出来⊙。所有的这些都可以部分地被了解为是認為万物都不确定的怀疑論。但是他們并不屬於怀疑論。这些人的看法并不是这种

⊙ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第三章，第七节。

⊙ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二册，第三三四頁增补。——譯者

⊙ “第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第七一——七三节；參看本書第一卷第160頁（原版第一卷第184—185頁）。

有意識的和普遍的否定，并不是这种有意識的亦即进行証明的否定，并不是这种普遍的亦即把客觀事物非真的看法推广到一切的否定，并不是这样一种否定，即确定地說一切均非自在，而只是对自我意識而存在，并且把一切都归結到自己本身的确定性。此外新学园派距离怀疑論是很近的，因而怀疑論者們化費了很多的气力來說明自己与新学园派不同，在怀疑派內部也曾有过长期的重大爭执，爭論柏拉图以及新学园派究竟是否屬於怀疑論。[⊖] 怀疑論者們是十分小心地要把自己与其他的哲学系統分开来的；例如他們与学园派的不同，便有过詳尽的論述。至于与新学园派的不同，則講得更詳細。

皮罗被認為是真正的怀疑論的开山祖。塞克斯都·恩披里可[⊖]論到他時說：“他以具体的方式，”(即实質的、完备的方式)“更加明确地走到了怀疑，”他具有确定的意識，并且用了确定的話語。他比上面已經考察过的許多人还要早。不过既然我們应当把整个怀疑論总起来加以理解，[就要先談到他，]那种比較更反对思維內容的更精致的怀疑論，是要晚一些的。这种怀疑論一旦使人发生了真正的景仰，就屬於思維的範圍了。皮罗的怀疑論既反对感性事物的直接眞理性，也反对倫理生活的直接眞理性，但不是反对作为思想內容的直接眞理性，象以后进一步发展出来的那样。

至于他的生平事迹，[⊗] 看起来也和他的學說一样具有怀疑的性質；关于他的生平，我們所知道的是不很确实的。皮罗生活在亞里士多德的时代，生于爱利斯。我不想举出他的老师們的名字来；

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗學說要旨”，第一卷，第三三章。

⊗ “皮罗學說要旨”，第一卷，第三章，第七节。

⊙ “第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第五八节；第六一——六五节；“布魯克尔”，第一册，第一三二〇——一三二三頁。

其中特别要提到的是阿那克薩尔科，这人是德謨克里特的一个学生。他究竟实际上住在什么地方，甚至大部分時間住在什么地方，我們都是无法确定的。他的生平事迹是不連貫的。为了証明他在世的时候如何受人尊敬，傳說他的母邦曾經推选他做祭司长，并且雅典城还曾經授予他雅典公民权。最后据說他曾經跟随亚历山大大帝到亚洲作过旅行；他在亚洲与波斯僧侶和婆罗門曾有过密切的交往。人們說亚历山大把他处死了，因为据說他想謀杀一个波斯州牧；他遭遇这个噩运时是九十岁。如果这一切都是有根据的話，(545) 那么，亚历山大既然在亚洲度过了十二—十四年，皮罗就至早要在七十八岁时才到亚洲去旅行。皮罗并没有作为公众教师出現，而只是留下了个别的几个受过他教育的朋友。怀疑論者因为他而被称为皮罗派，[⊖] 不过这并不是因为他創立了一个学派；按照怀疑論的方式和精神，也是不能建立一个真正的学派的。塞克斯都[⊗]說：怀疑論并不是对于教条的选择，而只是一种引导，一种广义的外在的选择；它是指点人正确地生活、正确地思維的引导，——并不是推崇某某教条，——引导人达到怀疑論。关于他个人的怀疑态度的軼事，在傳說中比他的生平事迹还要多，在这些軼事中，他的行动是被引为笑柄的；其中怀疑論的普遍原則总是与一个特殊情况发生抵触，因而荒謬的事情便好象自动地长入那些看来首尾一貫无懈可击的关系中去了，——于是那举动本身便显得十分荒謬。因为他宣称感性事物的实在性是沒有眞理性的，所以人們便說，他在走路的时候，总是不走那沒有东西、沒有車馬迎面而来的道路，又說他正对着一堵牆一直跑过去，完全不相信感性知觉的确实性，諸如此类；而且总是說他周圍的朋友們把他拉开，将他救出

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第九卷，第六九——七〇节。

⊗ “皮罗学說要旨”，第一卷，第八章。

了这一类的險境。但是当他九十岁到亚洲去的时候，这种情形就不发生了；这一类的軼事是很笨拙的，因为他这个样子能够跟随亚历山大是不可想象的事。但是一方面我們也可以很清楚地看出，这一类的軼事只不过是捏造出来諷刺他的哲学的：这些故事的目的是，就是指出怀疑原則的极端和后果来取笑怀疑論。怀疑論者們当然是承認感性存在的，不过他們是把感性存在当作現象来作为生活中的行动依据，而不是把它当作真理。塞克斯都·恩披里可說到新学园派时，曾說他們的学說之一便是：人在生活中的行动不仅要依据謹慎的規則，而且要依据感性現象的規律。

在皮罗之后，諷刺詩作者弗里亚西亚人蒂孟⊖变得特別有名。在他的諷刺詩亦即对一切哲学家进行猛烈攻击的詩句中，有許多曾为古代人所引用。这些詩句誠然很辛辣，罵得很凶，但是其中也有許多并不很幽默，并不值得保存。保尔教授曾經把这些詩句集录在一篇論文里，可是其中有許多是毫无意义的。歌德和席勒的同类作品当然有意思得多。

以后皮罗派就消失不見了，他們一般說来似乎多多少少只是孤立地存在着。我們在历史上有很长一个时期只看見学园派与逍遙派、斯多葛派以及伊壁鳩魯派相对立，間或有几个早期的怀疑派可以提一提。

第一个复兴怀疑論的是爱訥西德謨，他是一个克里特島的諾薩斯人，在西塞罗的时代生活于亚历山大里亚，⊕这个地方很快地就开始与雅典竞争哲学中心与科学中心的地位了。在以后的年代中，学园派消失而归入怀疑派，学园派本来就是与怀疑派只隔一层薄薄的牆的；于是我們看到怀疑論兴盛了，代表着否定的方面。

⊖ “第欧根尼·拉尔修”，第一〇卷，第一〇九节。

⊕ 同上書，第九卷，第一一六节；布魯克尔，第一册，第一三二八頁。

皮罗的怀疑論还没有显示出很多的教养，还没有表现出引向思想的倾向，它只是反对感性的东西；这样一种怀疑論，对于斯多葛派、伊壁鳩魯派、柏拉图派等等的哲学教养是不能有兴趣的。怀疑論要进而具有哲学所应有的資格，就必須在哲学的方面加以发展；爱訥西德謨便做了这种工作。

在最有名的怀疑論者中間，有一个人，他的著作大部分保存了下来，同时他对我們也极其重要；这个人就是塞克斯都·恩披里可，但是他的生平我們可惜差不多完全不知道。他名叫恩披里可[譯者按：Empiricus 一字的意思就是“經驗者”。]，因为他是一个医生。他的名字告訴我們：他是一个經驗派的医生，不根据理論行事，而根据現象行事。我們从他那里得到了这种哲学观点的詳細闡述。他生活和講学的時間，大約在紀元后二世紀中叶。[⊖] 他的著作分为两个部分：（一）他的三卷“皮罗学說要旨”（Hypotyposes Pyrrhonianaē）為我們一般地叙述了整个怀疑論；（二）他的“反数学家”（Adversus Mathematicos），是反对整个科学的，特別反对几何，算术，文法家，音乐家，邏輯，物理学和倫理学，——一共十一卷，其中有六卷是真正反对数学家的，其余五卷則是反对哲学家的。

在构成怀疑論者們的哲学或母字說方式的成分中，屬於皮罗和早期怀疑論者們的怀疑論的成分，是与晚期怀疑論者們加进这种方式的成分有分別的，这一点我們在进一步的考察中便可以看出。

学园派与怀疑派之間的區別，是早就被提到了的，——这是怀疑論者們討論得很多的一个問題。怀疑論的一个主要命題就是：不要表示同意。新学园派的不同之点只是在表达的方式上。这种不

⊖ “布魯克尔”，第二册，第六三一—六三六頁。

同之点并没有多大来头，一般地说，它的根据只是怀疑论者们的一种毛病：他们要斩除和避免一切肯定的（独断的）说法，要在他们讲述怀疑论的话语中根本不出现在这个字眼，根本不出现在一句涉及存在的话；例如，他们在一句话中，就总是用“显得”（φαίνεσθαι）来代替“是”。[⊖] 他们说：“没有任何确定的东西（οὐδὲν ὁρίζειν）；一切都是虚假的，”或者“没有任何东西是真的”；“οὐδὲν μᾶλλον”（不过如此而已），——这些话，怀疑论者也并不把它看成真的，这也是不言而喻的。[⊕] 卡尔内亚德的新学园派不把任何东西说成真
(549) 实的和存在的，或者思维所能同意的东西。所以怀疑派与学园派是很接近的。纯粹的怀疑论对学园派只有这样的指摘：学园派还不纯粹，因为它说，这样的同意是一件坏事，持保留意见的态度则是一件好事，——因为他们说“这是”而不说“这显得”；因此他们没有突出地显示出怀疑的纯粹性来。但是这无非是一种单纯的形

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第七章，第一—三节：怀疑论者承认感觉，感觉乃是感官印象的必然结果。例如，当他感觉到冷或热时，他就不会说“我相信我不冷或不热”。第一〇章，第一九节：说“怀疑论者废弃现象”的人，我认为是不明了我们学派的宗旨。因为，象上面所说过的那样，我们并不推翻那些有实效的感官印象，这些印象使我们不由自主地要加以承认；而这些印象就是“现象”。当我们问那实存的对象是否象它显现的那样时，我们承认“它显现”这一事实，我们的怀疑并不涉及现象本身，而只涉及对这个现象所作的估量，这与问现象本身是什么是不同的。第一〇章，第二〇节：蜜对我们显得甜（我们承认这一点，因为我们通过感官知觉到甜），但是它本质上是不是甜的，我们认为是一件可疑的事，因为这不是一个现象，而是一个对现象的判断。而且，即令我们真是作出了否认现象的论证，我们也不是因为存心要废弃现象，才作出这种论证，而是借此指出独断论者的轻率。

⊕ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第七章，第一—四节：……怀疑论者并不在任何绝对意义下建立这个公式；因为他知道，正如“一切都是假的”这个公式肯定了它自身与其他的東西同样虚假一样，“没有任何东西是真的”这个公式也是如此，因此“不过如此而已”这个公式也肯定它自身和其余的一切一样“不过如此而已”，这样便把自己与其余的东西等同起来了。第二八章，第二〇六节：对于所有的怀疑派说法，我们必须首先抓住一事实。

式；因为内容立刻扬弃了形式方面的东西，扬弃了貌似肯定的东西。当我们说，“某事是一件好事，思维同意它，”并且问：“可是什么是好，什么是思维加以同意、以之为真实的东西呢？”这个时候，内容是这样的：思维不应该同意；所以，形式是：“这是一件好事，”——而内容却是说，我们不应该把某物当作好的，当作真的看待。怀疑论者也这样指摘学园派，说他们在说到真理时，教人承认一个表象比其他的表象更有或然性，好象某一表象具有较多或较少的真理性，或者或然性使某一表象比其他表象更可取似的。与此相反，怀疑论者则不说出那个“是”字来（他们也不愿把“是”字转而了解为“显得”），在说到根据、真理时，他们也不把某一个表象与其他表象分别开来。他们认为每一个表象都是一样的，——一个表象和其他表象完全一样，都同样不能说成是真的。“宁取其一不取其他”乃是怀疑论者所攻击的形式之一；这样一些表达的语词是把话说得太肯定了[⊖]。这是他们争持不下的一场论争。

怀疑论的目的，一般说来则是：在自我意识面前，由于一切对象性的东西，被認為真实的东西，存在或普遍的东西，一切确定的（550）东西，一切肯定的东西，不管是被認作感性事物的还是被認作思想的，都通統消失不见了，而通过同意的时期，心情的不动和安定，它本身的这种“不动心”便出现了；我们在前面的較早的各种哲学中所看到的也就是这样的结论。然而只要在自我意识面前有某物被認作真理，不管它是感性的存在或思维的存在，这个东西就与自我意识结合在一起，它对于自我意识说就是本质，——就是一个普遍的东西，超过自我意识的东西，对于它说，自我意识是个不足道的东西；而当这个固定的东西消失不见时，自我意识便失去自身，——

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学说要旨”，第一卷，第三三章，第二二六——二三三节。

失去了它的支柱。它的安宁就是它的存在和真理的实存。但是这个外在的确定的真理并不是自在的存在，它是要动摇和软化它的必然性的；于是自我意识便失去了它的平衡，便陷入不安、恐惧和烦闷了。而怀疑派的自我意识则正是一种解脱，它摆脱了这种存在的全部真理，摆脱了把自己的本质放在这一类东西里的做法；怀疑的目的，就在于不把一切确定的东西和有限的东西认作真理。自我意识漠然不动，有了自由，便不会失去它的平衡了；因为执着在某物之上便使它陷于不安。因为没有任何东西是固定的，每一个对象都是变迁的、不安定的；这样自我意识本身便进入不安了。所以怀疑的目的就在于扬弃这种无意识的成见，扬弃这种执着于自然的自我意识的成见，教人不要役属于这样一种东西；当思想把自己固着在一种内容上的时候，便要救治思想，使它摆脱这种执着在思想中的内容。自我意识一任这一类的存在归于消失，从一切有限物、一切客观物的动摇中，便出现了它的解放，它的单纯的

(551) 自我同一性；——一种“不动心”，这是通过理性而获得的，也只有通过理性才能获得。反思就是反省我们未意识到的东西，思想就是把由于各种倾向、习惯等等而潜伏在人心中的东西带进意识，把人之所以为人带进意识，——但是这个东西立刻就消解了，因为它是自相矛盾的；思想把这个矛盾带进了意识。“于是便产生了‘不动心’，这种状态是随着一切有限事物的动摇而来的，有如影之随形；”这种平等、独立，这种安宁，是由那种动摇中随着思想而自行转入意识的。塞克斯都·恩披里可对这种“不动心”作了这样的比喻：“正象阿培里[⊖]一样，他画一匹马，可是无论如何画不出马吐的泡沫来，最后恼怒了，把他擦画笔的那块混合着各种颜色的海绵往画

⊖ 阿培里是一个希腊画家的名字。——译者

上一丢,这样竟造成了一个酷肖泡沫的形相。怀疑論者也是在各种存在物和各种思想的混合里面找到自我意識的自我同一、安宁、真实、不动心的。”[⊖]——这种漠然不动的状态,在禽兽是生而具有的,在人是通过理性而获得的,这便把人与禽兽区别开来了。“有一次皮罗坐在船上,一陣風浪使同船的人惊惶失措,而一只猪却漠然不动,安安稳稳地仍旧在那里繼續吃东西,于是他便指着猪說:哲人也应当象这样不动心;[⊗]”——但是哲人却不應該象猪一样,(552)而应当出于理性。

所以构成怀疑論的本性的,就是这种由存在和思想中返朴归真的自我意識。凡是被視為存在和思想的,他們因而都仅仅視為一种現象或一种表象;但是被他們視為这样一种表象的东西,怀疑論者在有所举动、作为和有所不为时却以之为指导。上面所引的那些关于皮罗的軼事,是与怀疑論者們的說法違反的。他們用来指导行为的,确乎是他們所見所聞的东西,是正义和通行的法律,是深謀远慮所要求的東西;[⊘]但是这对于他們并沒有一种真理的意义,而只有一种確認,一种主观信念的意义,主观信念是沒有一种自在自为的存在的价值的。

怀疑論也叫皮罗派哲学,而研求的怀疑是从 *σκέπτειν* 这个詞来的,意思是寻求,研究。[⊙]我們不可把 *σκέψις* 譯成怀疑的学說或多疑。怀疑論并不是一种怀疑。怀疑是安宁的反面,安宁則是怀疑論的結果。“怀疑”(zweifel)由“二”(zwei)这个詞而来,

⊖ 塞克斯都·恩披里可:“皮罗学說要旨”,第一卷,第六章,第一二节;第一二章,第二五——三〇节。

⊗ “第欧根尼·拉尔修”,第九卷,第六八节。

⊘ 塞克斯都·恩披里可:“皮罗学說要旨”,第一卷,第八章,第一七节。

⊙ 同上,第三章,第七节。

是一種反復游移于二者或多者之間的状态；人們既不安于此，也不安于彼，——然而我們却应当或者安于此，或者安于彼。例如，关于靈魂不死、上帝存在的懷疑，在四十年前[⊖]人們寫到的很多，(558) 在“弥賽亞”中便造成了一些关于懷疑的不幸的描写，所以人們是願意或者安于此，或者安于彼的。懷疑論則相反，無論对于此或对于彼，都一律漠然視之；這就是懷疑論的“不動心”的立場。

懷疑論反對一切具有共相形式和存在形式的東西，以否定態度對待：——作為斯多葛派的思維對象的共相，確定的概念，具有單純的思想形式的內容；——它反對一般感性確認的存在，感性的確認是把存在天真地認作真實的，它也反對伊壁鳩魯派，伊壁鳩魯派是有意識地主張存在是真實的。（由於懷疑派把自己局限在這一點上，所以它是哲學本身的一個環節，哲學本身對這兩個方面正是持否定態度，只是把存在物當作一個被揚棄了的東西而認為真實。然而懷疑論卻以為自己前進得更遠；它有一種企圖，要想對理念大胆嘗試一下，要想克服思辨的理念。可是思辨的理念把懷疑論本身包含在自身之內作為一個環節，又超過了懷疑論。）它當然可以戰勝那兩個方面；但是理念卻既不是這一方面，又不是那一方面，懷疑論根本沒有接觸到理性的東西。對於那些不認識理念的本性的人，這是對懷疑論的一個永遠的誤解：他們以為真理必定是或者落於這一形式，或者落於那一形式，——或者是一個確定的概念，或者是一個確定的存在。懷疑論並不反對作為概念的概念、絕對的概念；絕對概念倒毋寧說是它的武器，只是它對這一點並沒有意識到。——一方面，我們將會看到那種武器反對有限物，另一方面，我們將會看到懷疑論如何探索理性的東西。

⊖ 黑格爾講這句話時是一八二五——六年。

所以进一步說来，怀疑論的一般方式，正象塞克斯都所說的那樣，乃是“用盡力量以任何一種方式使感覺到的東西和思維到的東西對立起來”(感覺到的東西是按照伊壁鳩魯派的方式，思維到的東西是按照斯多葛派的方式，亦即直接的意識和思維的意識，——這兩個類包括了一切在任何方式下對立起來的東西)：“要使感覺到的東西與感覺到的東西對立，思維到的東西與思維到的東西對立，或者感覺到的東西與思維到的東西對立，思維到的東西與感覺到的東西對立，”——這就是說，指出二者之間的一種相互矛盾，或者指出在一切確定的東西中“任何一個都和與它相反的東西具有同樣多的價值和效力”，換句話說，都同樣地可以相信和不相信；因此最後的結論便是：兩個都一樣，每一個都只是一個現象，——“這樣一來，便產生了一個時代”(保留意見不同意以某物為真)，“便產生了擺脫一切心情波動的自由。”[⊖] 所以懷疑論一貫表示：只是顯得如此。但是懷疑論者們比現代純粹形式的唯心論的信徒們走得更遠；他們對付的是內容，指的是全部內容，不管是感覺的內容還是思維的內容，認為都有一個與它相反的東西。他們指出同一個東西裏面的矛盾，認為一切被設定的東西都也是相反的東西；這是懷疑論所謂假象的客觀方面，——不是主觀唯心論。“於是感性的東西便與感性的東西相對立，因為我們記得，同一個塔在近處看是四方的，在遠處看則是圓的；”這樣說也可以，那樣說也同樣可以。這誠然是一個瑣屑的例子，不過問題卻在於其中的思想。“或者是把思維到的東西與思維到的東西對立起來。人們認為有一種天命，”在賞善罰惡，“因而人們向天體的體系呼吁；這與有一件事相反，就是善人常常倒楣，惡人却很幸運，因此我們指出，並沒有什麼

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮羅學說要旨”，第一卷，第四章，第八——一〇節；第六章，第一二節；第四章，第一〇節。

天命。”——前面所肯定的与后面所说的“没有什么天命”相反。在說到“思維到的东西与感觉到的东西对立时”，引用了阿那克薩戈拉的規定，他說雪虽然显得是白的，从根据、从思想說，它却是黑的，因为“雪是冻结的水，水却”沒有顏色，所以“是黑的，因此雪应当是黑的。”[⊖]

現在我們要來考察怀疑派的論證方式的进一步情况。一般地是：他們使每一种确定的、肯定的、思維到的东西与它的反面相对立；这一点他們是以一定的形式提出來了。从怀疑論的本性來說，我們不能要求它有命題的体系；所指出的只是揭示对立的一些普遍的形式和方法。因为作为思想出現的东西是偶然的，所以加以抨击的方式和方法也是偶然的，——一般的方式就是如此；矛盾在一件事中間这样表現，在另一件事中間那样表現。

再則，怀疑派应用來作为揭示对立的确定方式的，并不是命題，而是一些比方、借喻，借以达成保留意見的态度。他們应用到一切思維到和感觉到的东西上的，乃是一些地道的比方、形式，为的是指出：它并不是自在的，而只是在一种对他物的关系中如此，所以它本身表現出另一个东西，而这另一个东西又表現出它來，所以一般地說，存在的东西只是显现；——它是直接出于事物本身，
(556) 并不是出于另一个东西，是作为真正的被設定者。例如，人們說，經驗科学沒有真理性，因为真理只是在理性里面，这样就只是假定了相反的方面了；理性的真理性也是在真理本身上得到証明的，并不是一个反駁：因为理性的真理性与經驗科学的真理性都有同等的权利寄托在真理本身上面和里面。怀疑派的学說就在于这些显示出技巧、矛盾的比方。这些比方，我們只需要說明一下。

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第一三章，第三二——三三节。

怀疑論者們自己(塞克斯都)把这些比方分成老的和新的，有十个屬於老怀疑派，有五个(或六个)屬於新怀疑派。[⊖]这一点可以由它們的主張得到証明：那些老的反对一般的通常意識，屬於一种没有什么教养的思維，——一种首先看感性存在的意識。它們反对我們所謂对事物的直接真理性的通常信仰，以同样直接的方式加以駁斥，并不是通过概念，而是通过对立的存在。它們在列举中也有这种无概念性。五种晚期的則有較大的兴趣。它們反对那种对涉及发展了的理智的意識的反思，反对科学范疇，——反对感性事物的思維存在，反对通过概念对感性事物加以規定。例如，前者反对一个“是”字：这是一个四角的东西；后者則反对这个东西是一个。要是前者大部分在我們看来是极为瑣屑的，我們就應該大加贊許，因為它們是历史性的，并且本質上是反对“这是”这个形式的。这无疑是一种高級的抽象意識，这种意識是以“这是”这个抽象形式(557)为对象而加以抨击的。这些比方看起来很瑣屑普通，可是更瑣屑普通的是所謂外在对象的实在性，是直接的認識：“有藍色，这是黄色；”如果对所說的話如此好奇，就根本不必去談哲学。怀疑論主要是决不把直接確認的事物当作真的。在近代，葛廷根大学的舒尔茲大吹大擂地講他的怀疑論；他还写了一本“爱訥西德謨”，还在另一些著作中为怀疑論作了注解，来反对萊布尼茲和康德。在这种近代的怀疑論里面，承認了凡是在我們直接意識中的东西，凡是感性的东西，都是真的。〔古代〕怀疑論者承認我們必須遵照这种东西行动，但是把一件东西当作真的提出，在他們看来却是办不到的。近代怀疑論只反对思想、概念和理念，所以是反对高級的哲学理論；它因此听任事物的实在性毫无怀疑地存在，只是宣称从这里

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第一·四章，第三六节；第一·五章，第一六四节；第一·六章，第一七八节。

面決不能推出思想來。不過這並不是一種農民的哲學；因為農民認為一切世間事物都是變滅無常的，它們的存在與非存在也都是如此。我們現在所考察的老派懷疑論則相反，它正是反對事物的實在性。現在要詳細地講述它的說法。

(一) 在那些較早的比方中，我們甚至看到缺乏抽象，不能以較為簡單的普遍觀點統括它們的差異性；其中有一部分是以一個簡單的概念包括一切，有一部分是在它們的差異中又建立若干必然的簡單規定。塞克斯都·恩披里可^①便指出，“三個方式包括了一切：一個是判斷的主體，另一個是所判斷的東西，第三個是包括這兩方面的東西，”——主體與對象的關係。如果思維進一步發展了，就把事物統括在這三個普遍的規定中。我們現在應當對這些方式作簡短的引證；在較老的比方中應當認識到缺乏抽象。從這些比方中可以說明直接認識的不可靠。關於直接認識的不可靠，我們對“這是”所說的，就是：

甲、“第一個比方是動物機體的差異性，即不同的生物對同一對象產生不同的表象和感覺。這一點懷疑論者們是由動物的出生方式不同推來的，有些通過交配，有些不通過交配，”由一種单体生殖“產生；有些由卵中生，有些直接生下地來，等等。它們的出生方式不同，因此有許多東西對於它們是不一樣的；它們有不同的結構，不同的體質，同一的東西在不同的生物看來是不同的，產生一種不同的表象。”對象因機體而異，“例如顏色之于害黃疸病的人：表現為白的東西，黃疸病人看成黃的，”別人看來是藍的東西，他看成綠的；一個人這樣感覺的東西，另一個人那樣感覺。“例如在動物中，不同的種類眼睛構造不同，有着不同的顏色，白的，灰的，紅的；

① 塞克斯都·恩披里可：“皮羅學說要旨”，第一卷，第一章，第三八節。

因此其中所产生的感觉也一定不同。”[⊖]——这种主体的差异性当然造成了一种感觉的差异性，換句話說，就是造成了某物对于主体說是怎樣的，而这一种表象的差异性，換句話說，也就是好象某物具有某种性質；感觉决定了对于性質的表象，因此性質的表象因感觉的差异性而不同。可是，如果我們說“这是”，这就是某种固定的东西，就是在整个环境中自我保存着的东西了；与此相反，怀疑派則指出，一切都是变动的。这样一来，等同性、同一性就被揚弃了；只有在这种感性的同一性、这种普遍性被揚弃了的时候，另一方面便进来了。但是普遍性或存在的基础，却正是我們知道事物象这样显现于黄疸病人（这是一个古老的例子），或者認識到感觉发生变化时所遵守的規律。所以这是一种感性的普遍性；这种普遍性变化了，黄疸病人便看見不同的顏色：所以又存在着一种普遍性、規律，——这就是黄疸病人与他的感觉的关系：这是一种必然性。可是那种感性的普遍性当然不是真正的普遍性，因为它是直接的普遍性，而不是理解了的普遍性；这种普遍性是感性的普遍性，是感性的存在，对于它，非普遍性也就有同等的权利从它自身之内被指出来，——而規律的必然性乃是另一种普遍性。“这是藍的，因为我看見它是这样”这个說法无异于說“因为我看見它，所以断定它是藍的”，对于这个說法，我們也可以同样有权利指出另一个直接被看見的东西，而这个东西直接看来却并不是藍的。

乙、“第二个比方是人們”在感觉和身体状况方面“的差异性”，这一点总起来說是归結到第一点的。“关于身体的差异”，怀疑論者們涌起了各式各样的“神經過敏”。例如，他們反对阴影是冷的这个命題，便引証“有一个人在太阳下面发抖，在阴处却暖和

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第一四章，第四〇 四四节。

了。”毒人参是有毒的，然而却“有另外一个人能够重重地服下一剂
 (560) 毒人参而不受损害；”因此“有毒”这个宾詞并不是客观的，对一个人是这样，对另一个人不是这样，——一个人这样感觉，另一个人那样感觉。“因此，因为人們一定也有一种精神的差异性，并且說出极为矛盾的判断，所以我們无法知道应当相信哪一个。相信大多数人是无用的，因为我們不能去問所有的人。”^Θ这个比方又涉及直接的知識；如果問題到手，只是相信別人的說法，那么，〔众說紛紜，〕自然只有发生矛盾了。可是，这样一种只願意相信別人的人，是不能够听取別人所說的話的；这种信仰乃是对一个直接命題的一种直接了解。因为它不要根据。根据首先是中介，是直接命題的語詞的意义。人們的差异性，一般地說，乃是某种現在也以別种方式出現的东西。人們說，人們在趣味、宗教等等方面是各不相同的；宗教必須讓每一个人自己作主，每一个人都是在自己的立場上形成他的宗教和世界观。由此得出的結論是：在宗教方面，并没有什么客观的、真实的东西，一切都归結于主觀性，于是反对全部真理的漠然态度便产生了。既然不复有教会，每一个人就有自己的教会、自己独有的祈禱仪式，每个人就有自己特有的宗教了。——在这里可以再补充一点：在这里，怀疑派特別發揮各种哲学的差异性，正如各个时代的那些以任便一种借口来节省哲学研究的气力并且为这种省力的办法作辯护的人一样。这一点塞克斯都·恩披里可說得很詳細。如果斯多葛派的原則就其直接性說是說得过去的話，那么伊壁鳩魯派的相反的原則也有同样多的真理性，也同样說得过去。事实上，这种对立面的簡單的存在方式，乃是人类自然文化中的一个环节。这是在他的城市、他的国家里流行的东西；他

^Θ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第一四章，第七九——八〇、八一——八二、八五——八九节。

完全不自觉地生活在这种方式中，遵守这种風习，並沒有想到他有这种風习。他来到一个外国，大吃一惊，通过对立才經驗到他有这种习惯，同时立刻就拿不稳主意，不知究竟是自己的不对还是相反的东西不对。因为那与他本国流行的东西相反的东西也同样地流行，他就沒有进一步的根据了；——这是光秃秃的差异性范疇。如果按照着这种方式說話，这一种哲学的命题、主張就是这样：最大的差异发生的情形就是如此。于是就有人說出这样的空話：因为各个时代最大的思想家的想法各不相同，不能取得一致，所以相信自己能做到他們沒有做到的事，乃是妄自尊大；对知識的恐惧使他們以理性的懈怠来換取美德。似乎差异并不能說是假的，这是事实；泰利士、柏拉图、亚里士多德所講的哲学各不相同，——我們看起来他們的哲学似乎不仅各不相同，而且互相排斥。——然而如果要想在这样一些命题里去認識各种哲学，这种方式，却正表示对哲学无知：这样一些命题并不是哲学，也不表現哲学。哲学正好不是一个命题的这种直接的东西，不是本質上正要抛开的那种認識；这些人是在一种哲学中看一切，但是他們都沒有看見同一的哲学。如果各种哲学系統竟是如此不同，那并不是象白与甜、綠与糙那样不同，而是在有一点上一致，就是它們都是哲学，这就是他們所沒有看見的那个东西。說到各种哲学的差异，在这里应当注意这种 (562) 直接的看法，注意这种以直接方式說出哲学的本質的形式。这一种情况当然也反对“是”字，所有的情况都反对“是”字；可是真实的東西并不是这个枯燥的“是”字，主要的却是过程。各种哲学的相对差异——位置的差异（第五个比方）——永远是作为一种联系的，因此并不是“是”字。

丙、“第三个比方是各种感觉器官之間构造上的差异”（真正说来这是一个附屬的比方）：“例如在一幅画上有些东西眼睛看起

来突出,摸起来却不突出”[⊖](平滑),等等。——事实上这样一个规定并没有通过任何感官揭示出事物的真理来,并没有揭示出事物的本来面目。必然会意识到,无思想地——列举“有藍的、方的等等”是不能揭示事物的存在的;这些乃是宾词,并不述说作为主体的事物。重要的是注意各种感官的对立;它们是互相矛盾的,不同的感官是以不同的方式感知同一事物的。

丁、“第四个比方是主体因自身内部的不同状态和变化而产生的情况的差异,这种差异使人必须对事物保留判断不作主张。同一事物在同一个人看来可以不同,依情况而定,例如在静止中或运动中,以及在梦中或醒时”,在心情安定或激动时,在有烦恼时,“恨或爱时,清醒或酒醉时,年青或年老时,等等。在这些不同的情况中,常常会对同一对象作出很不相同的判断;因此只有把事物当作现象来表达。”[⊗]

- (563) 戊、“第五个比方涉及不同的位置、距离和地点;事物从各个不同的立场看来是不同的。”位置:“一条”很长的“大路,在一个站在前端(一头)的人看来,后端(另一头)是缩成一点的,可是如果这人跑到那一头去,后端就与他在前端看到的同样地宽了。距离”真正说来“就是对象的大和小的差异。地点:灯笼里的光在太阳光下很弱,在黑暗中却放光明;”因此就不能说光是亮的。“鸽子的脖子站在不同的地点看时现出不同的颜色;”从这里看是藍的,从那里看是黄的。[⊘] 特别是对于运动有许多不同的见解。最著名的对立是太阳绕地球还是地球绕太阳的对立(应当是地球绕太阳,看起来

⊖ 塞克斯都·恩披里可:“皮罗学说要旨”,第一卷,第一四章,第九——九二节。

⊗ 同上,第一〇〇节以下,第一一二节。

⊘ 同上,第一一八——一二〇节。

却好象太阳繞地球)。可是后一种說法是有根据的，前一种則不然，因为一种感性知覺与另一种感性知覺相矛盾，其中并不表現存在。

己、“第六个比方是由混杂得来的，因为沒有任何东西是单独地、孤立地进入感官，都是与別的东西混杂在一起的；事物与別的东西混杂在一起就改变了。”例如一种气味在空气中是与这种或那种溫度結合在一起；“气味在阳光下面要比在冷空气中强烈些，等等。此外，由于主体本身，也产生出这样一种混杂。眼睛由各种不同的皮膜和液体构成，耳朵有各种不同的管道，等等；因此感官不能讓感覺——光、声——純粹地为我们所接受，感性的东西首先是与这些皮膜混合在一起而达到我們的眼睛，与耳朵的管道混合在一起达到耳朵。”[⊖]——也同样可以(正是以这种方式說)說，感官 (564) 中的感性的东西正是提炼过的：例如声音来自一个灵魂而具体化，理解的耳朵又把它加以提炼淨化。

庚、“第七个比方是結合(凝聚)，大量或大堆的事物通过結合便表現出不同。例如冰是透明的；可是如果把冰压碎，結合便改变了，冰便失去它的透明性了。刮下来的羊角屑呈白色，可是在整个羊角上却是黑的；磨成粉末的卡拉拉大理石呈白色，可是整块的却是黄的。”大量也同样不是实体：“适量的酒可以使人强壮和爽快，大量的酒則使身体伤損；藥品也是一样。”[⊖]認為量和結合对于质和分解沒有关系，乃是一种抽象的看法，量的变化也能使質发生变化。

辛、“第八个比方”(关系，这是一种普遍的比方)“来自事物的

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第一四章，第一二四——一二六节。

⊖ 同上，第一二九——一三一节，第一三三节。

相对性”(一切存在和思想的相对性是一种更加内在、更加重要的规定性,真正说来,以上的那些比方都当然归结到相对性上面),“由此我们得出结论:由于一切都与某物有关系”(只是表现得与某个确定的东西有关系),“所以我们必须对那种是独立的、本来”(实体)“的东西保留判断,不加同意。必须指出,我们在这里用了‘是’字,但是意思只是指‘显得’。关系可以分两个方面来说:一、在主体、判断者方面,这种差异性我在上面那些情况中已经见到了; (565) 二、在对象、待判断者方面,则如左与右。”[⊖] 塞克斯都“是这样论证的:被认为独立而且不同于他物的东西,与单纯的相对的东西有什么分别呢?它是与相对者相异,还是相同?(1)如果它与相对物相同,那么它本身就是一个相对物。(2)如果它与它相异,那么它又是一个相对物了。因为凡是与某物相异的东西,就是与某物有关系;因为它是处在与同它有别的东西的关系中。一般的相对性是在被说成绝对的东西中;”但是关系本身却是一种与自身的关系,而不是与他物的关系。关系包含着对立:与他物有关的东西,一方面是独立的,而另一方面,由于它在关系中,也不是独立的。如果某物与另一物有关,则另一物也与此物有关,所以它不是独立的。可是如果一物的反面与此物有关,则此物的非存在也与此物有关;这是一个矛盾,如果没有反面,自己就立刻不存在。“因为我们不能把相对物与它的反面分开,所以我们也不知道独立、本来的东西,因此我们必须保留判断,不加同意”。[⊗]

壬、“第九个比方是事物的罕見或常見;这也同样改变对事物

⊖ 塞克斯都·恩披里可:“皮罗学说要旨”,第一卷,第一四章,第一三五——一三六节。

⊗ 同上,第一三七、一四〇节。

的判断。罕見的东西比常見的东西受到更大的珍視；习惯使这个人对一件事作这样的判断，使那个人对此作那样的判断。因此习惯是一种状况，它也容許我們說，事物在我們看来是这样，并不是普遍地、一般地說，事物是这样的。”[⊖] 如果有人說，这是这样的，别人就也能指出一个情况，在这个情况中，可以对这件事加上相反的 (566) 宾詞。那么在人的抽象中，是不是主要地要有一个君主呢？——并不。——等級呢？——并不。——共和国呢？——并不；諸如此类。因为这些东西在这里有，在那里并没有。

癸、“第十个比方特別关系到倫理，涉及風俗、习惯和法律。”合乎風俗、合乎道德的事情也不是一样的；这个地方認為公正的事，別的地方認為不公正。对于这一点，怀疑論的态度是：“指出公認的¹法律的反面也被人所公認。”在一般人对于肯定某一件事的普遍了解中，最后的根据是說这是法律或习惯，例如儿子应当为父亲还債，——唯一的根据是法律有此規定，因为直接看来是如此。与此相反，怀疑派却指出与此相反的事情也为人所認可。“儿子承担父亲的債務，这是罗得斯的法律。”怀疑派指出，“在羅馬，儿子如果完全放弃了父亲的财产，就不承担父亲的債務。”[⊖] 在存在方面，如果因为某物存在而認為某物真实，便可以指出相反的东西来，这个东西也是存在的；法律也是一样，如果因为它被人認可而說它有根据，那么与它相反的法律也是如此的。既然都一样，就都无效了。

現在我們来看这十个比方，真正說来，都不是邏輯的說法，并不归到概念，而是以經驗的方式，——直接反对經驗的东西。从直接的确認提出某物是真的，再以同样的方式指出此物的反面也同

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮罗学說要旨”，第一卷，第一四章，第一四一——四四节。

⊖ 同上，第一四五、一四八——一四九节。

样确实,因而認為它的反面是有效的,——而以任何一种別的观点
(567) 也可以指出它无效。一个东西的反面,說它有效,是牽連到不同的情况上,这十个比方就包含着这些情况。象上面所陈述过的,呈現物的不一样的情形,有的是归到作判断的主体;——前四个比方就屬於这一类:判断者或者是动物,或者是人,或者是人的一种官能,或者是人身上的一些特殊情态。有的是归到对象,——第七和第十个屬於这一类:数量使一事物变成完全不同的东西,道德因地点不同而异,却都被認為唯一絕對必須遵守、不許違反的东西。第五、第七、第八、第九个比方則涉及主体和对象二者的联系,也就是說,二者都包含着关系;——指出了事物并不是单独出現的,而是在与他物的关系中。

我們从内容和形式来看这些比方的更早的起源。内容应当只关及存在,从内容看,只是揭示出变化,或者找出事物現象的反面,找出它的不稳性,并没有指出事物的自身矛盾,亦即沒有指出事物的概念。从形式看,这些比方表現出一种不熟練的思維,这种思維还不是在普遍的观点下提出这一堆比方,塞克斯都就是这样作的,要末就是把普遍的东西、相对性同他的特殊方式并列着提出来。——这些比方看起来一方面是很瑣屑、平板的,我們不习惯于在这种方式上放下很大的重量,站立在上面。但是事实上它們反对普通常識的独断主义却完全中肯。独断論者正是說:这个是这样的,因为它正是这样;这是从經驗中采取的一个方面。怀疑論向他指出,他所采取的东西本身就帶有各种偶然性和差异性,使事物在他看来一会儿这样,一会儿那样,使他注意到,他自己或者別的主体也同样可以用直接的方式,以同样的根据,亦即并无根据地
(568) 說,这不是这样,而倒是与此相反。——这些比方的意义还是永远有它的价值。如果信仰、正义是感情所建立的,那么这个感情就在

我心中；別人也可以說，這是在我心中。價值應當在於發現，因為並未發現而進行指點是不難的；因此存在便被貶抑而為現象，每一個肯定都可以有一個相反的肯定與它同樣有效。

(二) 懷疑論的另外五個比方具有一種完全不同的性質；這些比方比較屬於思維的反思，包含着確定概念本身的辯證法。這些比方看起來要好些，顯然來源比較晚。同時也顯然可見，這些比方描述了一種完全不同的哲學思維的立場和修養。他們特別反對概念各種思想形式和規定性。塞克斯都·恩披里可[⊖]論述了這些情況。

甲、“第一個比方是意見的差異性”，這裡指的確乎不是動物和人，而是“哲學家們”，這一點上面已經講到了。塞克斯都（和西塞羅所講的一個伊壁鳩魯派門徒）引証“人們據以推出結論的學說的繁多，每一個都有人主張。”哲學家們和其他的人們現在還常常利用這個比方；懷疑論的這個比方是很受人喜愛的。哲學意見的差異性應當是用來反對哲學的無敵的武器。在開頭我們已經說過，對於這種差異性應當怎樣理解。哲學的理念是唯一並且同一的，雖然哲學家們本身並沒有意識到這一點；可是那些對這種差異性說得那麼多的人，對哲學的理念也是同樣的無知。真正的差異并（569）不是實質的，而是不同發展階段中的差異。差異性也可以包含片面性，如斯多葛派、伊壁鳩魯和懷疑論；全體才是真理。每一個哲學都是哲學；這與水果和櫻桃的關係是一樣的。

乙、“陷於無限”（無窮遞進），——一個很重要的比方。“懷疑派指出，為了某項主張而提出的根據，本身又需要有根據，根據的根據又要有根據，如是直到無窮”（这样就达不到任何根据，因为总

⊖ 塞克斯都·恩披里可：“皮羅學說要旨”，第一卷，第一五章，第一六四——一六九節。（“第歐根尼·拉爾修”，第九卷，第八八——八九節。）

归要停止的);由此可見,也就必須保留判断,不加同意,因为可以作为出发点的肯定是没有的。由此可知,固定的根据是无法指出的,每一个根据总是还要有它的根据。在近代,有许多人对此加以夸大;这是一个反对理智、反对所謂理性推論的很正确的比方。人們有前提;从根据进行推論应当是一种認識的力量,——然而人們却有着无根据的东西或前提。

丙、“关系的比方(各个規定的相对性)已經見于上面:我們所断言的东西,看起来一方面表現在对作判断的主体的关系中,一方面表現在对別的东西的关系中,并不是独立的、本来的。”

丁、“假設的比方。当独断論者們發現自己要追溯到无穷时,他們就提出一个东西作为原則,这个原則他們不加証明,是要简单地、无証明地”(直接地)“予以承認的,——就是一个公理。”独断論者有权利假定一个公理为不加証明的东西,怀疑論者也有同样的权利,或者——如果願意这样說的話——也有同样的不正当的权利(570) 利把反面假定为不加証明的东西,这两个假定都同样有效。因此一切定义都是假設。斯宾諾莎作了这样的假設:假定了无限、实体、屬性;然后前后一貫地推出其余的东西。今天人們則提出种种肯定,談論意識的事实。

戊、是“相互性的比方,即 *Diallelus* 或循环論証。所講到的东西以某物为根据,但是此物本身又要以另一物为根据;这样就需要那应当以此物自身为根据的东西,——每一个都以对方为根据。”若要在証明时不陷于无限而又不假定任何东西,根据本身就要以拿它作为根据的东西作为根据。人們說:現象的根据是什么呢?——是力量。可是力量本身却只是从現象的各个环节中引申出来的。

怀疑論一般說来并不是一种反对由根据而来的事物的推理,

这些根据是会出现的,智慧会在特殊的对象上把它们揭露出来;怀疑論乃是一些比方,乃是对于各种范疇的意識,——高級的意識。全部形而上学——理智的形而上学——的缺点是:(1)一方面証明陷于无限;(2)另一方面假定直接的認識。

“怀疑派的全部考察 (σκέψις) 或‘研求’——ζήτησις, 因为他們也自称 ζήτητικοί (研究派)⊖——“都归結到这五个一般的比方上”,这一点塞克斯都⊖指出如下:

(1) “我們面前的对象,或者是被感觉到的东西”(伊壁鳩魯), “或者是被思維的东西”(斯多葛派)。“由于对象也可以用不同的方式加以規定,所以对于对象就不断地发生意見的差异”,尤其是 (571) 哲学意見的差异。(这就是第一个比方。)”“因为有些人認為感觉到的东西是真的,也有些人認為只有思維到的东西才是真的”(标准); “又有些人則認為有些感觉到的东西和有些思維到的东西是真的。”所以这是一个矛盾。这也是近代为人喜爱的比方,即借口各种哲学的差异性而不承認哲学中的任何东西;人們指出,另一些哲学所主張的正好相反。我們是不能得到真理的;因为人們对真理的想法太不一致了。塞克斯都进一步說,“究竟是否应当使这个矛盾統一起来呢?如果不应当,我們就應該保留判断,不加同意。可是如果这矛盾应当解决,那么問題就是:应该用什么办法来予以解决?”标准、尺度、自在者应当包含在什么东西里面?“感觉到的东西究竟应当由感觉到的东西来判断,还是由思維到的东西来判断?”

(2) 每一个方面都各自进展到无限;——这是一个描述,应当

⊖ 塞克斯都·恩披里可:“皮罗学說要旨”,第一卷,第三章,第七节;“第欧根尼·拉尔修”,第九卷,第六九——七〇节。

⊖ 塞克斯都·恩披里可:“皮罗学說要旨”,第一卷,第一五章,第一六九——一七七节。

单独加以証明。“如果感觉到的东西应当由感觉到的东西来判断，那就要承認(因为所說的正是感觉到的东西)，这个感觉到的东西需要另一个感觉到的东西作为根据；”因为要对这一点信服，并不是沒有矛盾的。“既然作为根据的东西又是一个感觉到的东西，那么它就需要有拿来作为根据的东西，它也同样需要有根据；这样，就进于无限了”(第二个比方)。如果拿思維到的东西作为标准，情形也是一样。“如果拿思維到的东西作为感觉到的东西的判断者，”或者把自在的存在放在思維到的东西里，“那么，这个思維到的东西也同样需要有另一个东西作为根据，因为它本身并不是一个为大家一致同意的东西。”所以思維到的东西也同样必須有所根据。

- (572) “可是作为根据的同样是思維到的东西，也是又需要有根据的；这样就也同样陷于无限，”这是按照第二个比方。——事实上，一个被称为命題的东西，——哲学就是被了解为具有一个最高的命題，具有一个簡單地表达出来的真理、自在者：絕對就是这个，——是絕對需要凭借的(命題是直接的)，也就是說，需要有一个根据。因为命題是一个确定的东西，它有另一个东西与它对立，——自在者或者是存在，或者是思維。但是作为它的根据的另一个命題又具有同样的性質。作为命題，它是两个环节的結合，而这两个环节是相异的；这两个不同的东西的結合必須有一个凭借。——这里就是因果关系。我們从結果上溯到原因，可是原因也并不是最初的东西，本身乃是一个結果；这样也就同样陷于无限了。但是如果陷入了无限的进程，也就得不到任何根据了，因为拿来当作原因的，本身只是結果。这样就只有一直下去，处在永无止境的状况中，而陷于无限，也就是說，得不到任何原因、任何根据。有一种錯誤的意見，把这一进程看成好象是一个真正的范疇似的；在康德和費希特那里，也有这种錯誤的意見；然而却並沒有真正最后的东西，

並沒有自身同一的東西、最初的東西。理智把無限的推進說成某種了不起的東西，可是，理智說到一個原因，而又表明這只是一個結果，這却是矛盾的。這樣只有陷於矛盾，不斷地重複同樣的東西，而不能解決問題，得到真正的在先者；因此把無限推進看成真實的東西，乃是一個錯誤的意見。

(3) 通過對立截斷陷於無限的尋找根據的進程。可是更進一步，這種無限的進程（亦即得不到任何根據）應當是不夠的，這一點（573）懷疑派也見到了，——這種無限進程應當予以截斷，所以便出現了下列的事情：“在思想中去找存在或感覺到的東西的根據，”——對思想與感覺的對立作如此了解，以致反過來“為了給思想找根據，就必須把感性事物或感覺到的東西拿出來；”為了給思想找根據（如果不願意進到無限的話），余下來的就只有感性事物，沒有別的東西。這樣就每一個都有了根據，就不會進到無限了；作為根據的也就是以之為根據的東西，只是從一個到另一個。所以自在者乃是一面。“所以這就落入相互性的比方了。”可是這樣也同樣沒有建立根據；每一個都是凭借另一個，——沒有一個是真正自在自為的，——只有對於另外的東西的自在者。這樣，自在者就被揚棄了。

(4) “可是如果通過一個不加證明的公理”，把它當作一個自在的、“最初的東西，當作絕對的根據，從而避免了陷於無限，那麼，這個論證就落入假設的比方，——落入第四個比方了，”這是上面已經提到過的。“如果可以承認這一個，那麼就同樣可以承認相反的那一個。”——這樣，絕對的主張、絕對者就是我了，——這是唯心論；相反地，也正好有同樣的權利主張絕對者是存在。前者在直接確認其自身時說，我對於我是絕對的；後者在確認其自身時也同樣說，事物存在對於我是絕對確切的。唯心論並沒有證明前者，揚

弃后者,而是站在前者一边,从它的原則出发作出主張;然而一切都归結到:因为我是絕對的,所以非我不能是絕對的。反过来是:

- (574) 因为事物是絕對的,所以我不是絕對的。——“如果可以直接假定某物为不加証明的东西,那么,假定另一个东西来証明此物,就是不合理的,因为这是为此物而假定的;我們只要認定所提到的东西为自在的东西就是了。可是这样做不合理,不这样做也不合理。”人們在有限科学中也是这样办的。如果有权利象独断派那样假定某个东西,別人就也同样有权利假定某个东西。这样就出現了近代的主体的直接启示。每一个人所做的事,无非是肯定在自己意識中發現上帝存在;而每一个人也有权利說,在自己的意識中發現上帝不存在。在近代,人們以这种直接認識並沒有走到古人那么远,——可以說并未超过古人。

(5) “此外一切感觉到的东西更与另外的东西发生一种关系,与感觉者发生关系;”它的概念正是对另一个东西存在。“思維到的东西也是一样;思維到的东西乃是思維的普遍对象,它也具有对另一个东西存在这一形式。”

总括起来說,确定的东西,不管它是存在的东西还是思維到的东西,(1)本質上乃是作为确定的东西,作为另一个东西的否定方面,也就是說,它是关系到另一个东西,对另一个东西存在,——关系;在这里面,真正說来已經穷尽了一切。(2)这种对另一个东西的关系,如果被認作确定物的普遍性,那么另一个东西就是此物的根据;可是这个根据与以之为根据的东西相对立,——它本身乃是一个确定物,首先在以之为根据的东西(存在物)中具有它的实在性,与普遍者相对立。而这个普遍者又被看成一个一般的普遍者,也是有条件的,也和前面的一样,——陷于无限。(3)一物作为确定的东西,有另外的东西对它存在,則它在这另外的东西中具有其实

在性；如在意識中便有另外的东西对它存在。要一物存在，就必须 (575)
須有这另外的东西存在，——这个对象是对他物存在的；二者互为
条件，互为凭借，但是沒有一个是自在的。这个根据在存在物中
有其实在性，这个存在物又在普遍者中有其实在性，——相互性；
这乃是自身对立，互为根据。(4) 凡是自在的东西，便不是以另一
物为凭借的东西，它是直接的东西，它存在，是因为它存在，——因
此它便是一个被預先假定了的東西。它是这样一种根据，可以从
其中产生出別的东西来；人們每每存着一种虛妄的觀念，以为認識
好象具有这样一种性質，因而从一个原則中可以派生出其他的一
切。可是，这个原則、最初的东西，作为原則来看，本身乃是一个确
定的东西；派生出来的东西是与它不同的另一个东西，是与它对
立的。人們以为，因为原則是普遍的，所以无所不包。誠然。然而
原則是普遍的这一点，同时却正是它的規定性；而这个派生的、特
殊的东西却又是一个异于它的另一規定性。(5) 如果把这个确定
的东西拿来作如此假定，那么就也可以把別的确定的东西拿来作
如此假定。

这些怀疑派的比方所指斥的，事实上就是一种独断論哲学（独断論从本性上說是必須輾轉于这一切形式之中的），但不是就独断
論哲学具有一种积极內容而言，而是就其断言某种确定物为絕對
而言。独断論哲学的概念，在怀疑論者一般是指断言某物，将某物
認定为自在者；——与唯心論相反，独断論哲学是断言一种存在为
絕對。可是有一种誤解或形式的了解，以为反过来一种哲学只要
不是怀疑論，就是独断論。照怀疑派所說的，断言某物的独断論事
实上只是这样一种学說，它把一个确定物，例如我或存在，思想或
感性事物，断言为真实的東西。然而哲学、思辨哲学虽然有所断 (576)
言，却并不象那样断言一个确定物，也不以一个命題的形式來說

出它的真理，它並沒有原則；換句話說，因為原則也可以得到一個命題的形式，所以屬於命題本身的东西對於理念並不重要，內容的性質就在於揚棄這個存在，這個直接物本身（在學園派就是這樣的）。獨斷論與唯心論是對立的，所以必須清除這許多誤用、誤解和空談。批判論一般地不知道什麼自在的、絕對的东西，認為一切對自在的存在本身的知識都是獨斷論，因為它是最厲害的獨斷論，因為它堅持自我、自我意識的統一與存在相反，乃是自在自為的，並且產生出自在物來，認為自我意識與存在二者是不能結合起來的。唯心論也認為這種學說是獨斷論，例如在柏拉圖和斯賓諾莎那里，便是把自我意識和存在的統一說成絕對，而不把與存在對立的自我意識說成絕對。

懷疑派的比方反對這一切獨斷論哲學、這種批判論和唯心論，具有否定的力量，指出它們斷言為自在的东西都不是自在的。因為這種自在的东西是確定的东西，抵抗不了否定性，抵抗不了對它的揚棄。懷疑論對否定方面有了這種意識，如此確定地想到了否定的形式，是值得尊敬的。懷疑派的舉動，並不是象人們所說的那樣，使人提出一種異議，指出把事物想成別樣的可能性，作出隨便反對這種斷言的認識的任何一種攻擊。這並不是經驗的作法，而是包含着科學的規定。這些比方歸結到概念，歸結到規定性的本質，
(577) 並且詳盡無遺地反對確定的东西。懷疑論者要想在這些環節中維護他個人的想象中的偉大。這些比方證明了懷疑派在論證進展中的高級意識的出現，——這是一種高於通常邏輯、高於斯多葛派的邏輯和伊壁鳩魯的準則的意識。這些比方乃是理智所陷入的必然對立。在這些比方中囊括了一切理智形而上學的缺陷。無窮推進和假設（直接的認識）在現在還是屢見不鮮地被人提出的。這些比方指斥獨斷論的哲學，這種哲學的方式就是在一個確定的命題中

提出一个原則作为規定性。这样的原則始終是有条件的，因此便具有毁灭其自身的辯証法于自身之中。这些比方乃是反对理智哲学的强有力的武器。怀疑論者用他們这些比方一方面反对通常意識，一方面以偉大的智慧反对哲学反思的原則。

这就是怀疑論的一般，就是怀疑派的意識；他們的作法具有极大的重要性，即指出一切被直接接受的东西中并无固定的东西，并无自在自为的东西。怀疑派拿出各种个别科学的一切特殊規定，指出它們都不是固定的东西。这种办法应用于不同科学的詳細情况，我們在这里不講。怀疑派对此表現出一种具有极高修养的辯証意識。这些否定的規定或对立的規定，我們如果要在各种具体材料、各种思想去認識它們，就需要有一种明晰的抽象力量从这种确定的东西里面找出它的規定性来。在这种怀疑派的教养中有两个形式的环节。(1)乃是意識由自身向后退的力量[按即自己反省]，把存在的全体以及自身都包括进去，——意識的作法就是把 (578) 自身当作对象。(2)我們說一个命題，是专注于命題的內容，这个內容是在我們的意識中以任何一种方式思想到的。由此，无教养的意識便养成习惯，不去認識存在于內容以外的东西，——包含着內容的形式。例如，一般在判断“这个东西是一个”时，注意的只是“一”和“东西”，而不注意在这里一事物、确定的事物是关联到“一”上面。但是这个关联乃是本質的东西，乃是确定的事物的形式；通过它，这所房屋，这个个别的東西，才与异于它的共相結合在一起。这个邏輯范疇，亦即那个本質的东西，就是怀疑論帶进意識的东西，它就是依附在这上面：假定的东西，例如数、一等等算术的基础。它并不辯駁事物是这样或不是这样，而是掌握所說出的东西的本質，抓住所断言的东西的整个原則；——并不提出事物是这样或不是这样，而提出事物本身是不是某物。例如說到神是否具

有某種性質時^Θ，他們便抓住最內在的東西，攻擊這個表象的東西、這個作為根據的東西，而問：它是否有實在性？說到認識時，——我們只是不認識物自身，我是絕對的確實，是絕對真理，——則問：這個認識是否某物？——這樣便深入到了本質。

塞克斯都化了許多抽象力量具體地抨擊各種個別科學。例如他就使幾何學的各個規定對立起來，並且不是外在的對立，而是內在的對立。(579) 在數學方面，塞克斯都所攻擊的，是人們說有點、空間、綫、面、一等等。他抨擊各種科學的一切規定，在這些規定中揭示出它們自身的對方來。例如點和空間我們便是朴素地認定的。點是一個空間，而且是空間中的一個單純物，它並沒有度量；如果點沒有度量，那它就不在空間之內。就一具有空間性而言，我們稱它為一個點；可是如果這是有意義的話，一便應當是有空間性的，並且作為一個空間性的東西而具有度量，——可是這樣它就不再是點了。點是空間的否定，就其為空間的極限而言，它是接觸到空間；這個否定對空間也分有一份，本身是空間性的，——所以是一個本身虛無的東西，但是因此也是一個本身辯證的東西。

懷疑論也曾研討過真正思辨的理念，並且指出了理念的重要性；指出有限事物中的矛盾，乃是思辨哲學方法的一個重要之點。懷疑論確是以這種方式發現它的反對有限事物的辦法的。但是它的消極辯證法的這些環節反對真正獨斷論的理智意識是很有力的，反對思辨的東西則很無力。因為說到思辨理念本身，却並不是一個確定的事物，並沒有命題中存在的那種片面性，並不是有限的；它本身具有絕對的否定方面，本身之中具有對立：它本身是圓

Θ 塞克斯都·恩披里可：“皮羅學說要旨”，第三卷，第三章，第四節：“所以當我們不知道神的實質時，我們也就不能知道神的性質。”因此在前幾卷里（第二卷，第四章以次）ἀλήθεια（真理）、ἀλήθεια 的標準是為理智而定的。

的，包含着确定的事物和它的对立物在自身之内，自身中包含着这种同一性。就这个理念从外面看又是一个确定事物而言，它是暴露在否定的威力面前的；但是它的本性和实在性正在于立即推动自身，使它作为确定事物又与对立的确定事物统一，组成全体，这个全体的出发点与终止点又合而为一。这一点怀疑論无须再做 (580) 了。在思辨的东西中本身已经包含了对方。这种同一是异于理智的同一的。对象本身是具体的，是自身对立的。但是这个对立本身的消解也是同样出现的。所以思辨的东西不能表达为命题。

对于真正思辨的东西，怀疑論也敢于冒犯；但是作为理念的思辨它却不能加害，对真正的无限者它是没有资格攻击的；因为他所能做的，只不过是在思辨的东西本身上面添加点东西。理性知道并且促使怀疑論所要做的事反对确定的事物。这些比方有力量指出确定的存在或思想是一个有限的东西，因而并不是自在自为的、真实的东西，——但是反对思辨的理念却没有效果，因为思辨理念具有辩证性以及有限事物的扬弃于自身之内。怀疑論在这里是一般地反对理性的东西，它把理性的东西当成一个确定的东西，总是把一个思想范畴或关系概念、一个有限的规定首先带进理性的东西里去，站在有限规定上面来反对理性的东西，可是有限规定却并不在无限者之中，——也就是说，怀疑論是误解理性的东西而加以这样的驳斥。换句话说，怀疑論是为了挑理性的东西的刺，就先给它撒上一把刺。在这一点上，近代的怀疑論特别值得注意，在理解的粗率和凭空捏造这一点上，古代的怀疑論还比不上近代的怀疑論。因此思辨的东西现在也被改成了粗糙的东西。人们可以不改字句，可是实质是改变了，因为人们把思辨的东西说成等于确定的东西。

显得最天真不过的是去寻找思辨哲学的原则是什么；好象这

(581) 样就說出思辨哲学的本質来了,对于思辨哲学便不会有所捏造,有所增添,有所改变了。(非思辨的科学的观念是:原則或者是不加証明的假設,或者需要加以証明,所以証明包含着根据。)証明为这个假設所需要;但是証明本身已經假定了別的东西,假定了証明的邏輯規則。但是这些邏輯規則本身乃是这样一些命題,这些命題又必須加以証明;这样就陷于无限了,——換句話說,陷于一个可以有另一命題与之对立的絕對假定。然而依下面这个方式,这些形式正是在这一点上不屬於思辨的东西:这里有命題,并且有与命題分开的証明;——可是証明却仍然算是命題。概念就是这个自身运动,而不是象在一个命題中那样的要求靜止;也不是象証明那样带来另一个根据,另一个中介的概念,另一个运动,而是自身具有运动的。

(这种怀疑論是屬於哲学和世界的衰落时期的。塞克斯都[⊖]分別了三种哲学。对于柏拉图,他不知道如何着手。)

例如塞克斯都·恩披里可[⊖]就也达到了对于心智的思辨理念,即心智作为思維的自我思維認識其自身:思維是思維的思維,絕對的思維,“或者理性理解自身,”在自身中有自由。这是我們在亚里士多德那里見到过的。为了駁斥这些理念,塞克斯都·恩披里可⁽⁵⁸²⁾可是以下列方式論証的:“进行理解的理性或者是全体,或者是只是一个部分。”(这种关系我們在这里不講。屬於思辨認識的是:除了

⊖ 塞克斯都·恩披里可:“皮罗学說要旨”,第一卷,第一章,第一——四节:任何一种研討所产生的自然結果都是:研求者或者发现了研究的对象,或者否定研究对象可以发现,承認研究对象无法得知,或者繼續研究下去。……相信自己发现了研究对象的那些人(第一种人)是独断論者,特別得到这个称号的是亚里士多德、伊壁鳩魯、斯多葛派和某些別的人;克雷多馬科、卡尔內亞德等学园派則認為研究对象无法得知;怀疑派則繼續研求。……主要的哲学类型有三种。

⊖ “反数学家”,第七卷,第三一〇——三一二节。

“非此即彼”以外，还有“亦此亦彼”和“非此非彼”。)“如果作为理解者的理性是全体”(整个理性)，“那么就沒有任何东西留下来給被理解者、”对象、内容了。“可是如果”主观的“进行理解的理性只是一个部分，这个部分”并不理解另一个部分(这样，別的东西便不被理解了)，而是“理解自己，那么这个作为理解者的部分就又是全体(作为从另一方面了解的全体)，——于是同样的論証又来了：“沒有任何东西留下来給被理解者，”等等。“或者是，如果理解者是一个部分，因而被理解者是另一个部分；那么，理解者便不理解自己了，”思維便不思維自己，而思維另一部分了；这两部分是彼此不同的。——可是很明显，(1)在这个論証里表現的，无非是怀疑論在这里首先把全体与部分的关系(非常肤淺的范疇)按照通常的理智規定放进了思維的自身思維这个关系，这种全体与部分的关系是不存在于理念中的，虽然即使在有限事物中也是全体由一切部分构成，一切部分构成全体，因而全体与部分同一。但是理性对其自身的关系却不是全体与部分；这种关系是太低級了，完全不适合于把它带进思辨的理念。然后是(2)它把这种感覺中的关系直接当成了眞实的东西，就象在通常的虛幻觀念中一样(反思也在这一种关系中而无害于这种关系)說：一个全体；于是在它以外便沒有任何东西剩下来。可是全体正是自己和自己对立的：作为全体，也就是部分，作为部分，也就是全体；部分合成全体。理性的自我理解，正如全体及其一切部分，——如果是从它的正确思辨意义了解的話。正如塞克斯都所說的：全体以外別无所有；——誠然：全体本身就是作为它的部分的繁多性。这假定了二者都是作为对方而坚持互相对立；在思辨的东西中二者是对方，但也同样不是对方，对方是觀念性的。他們的这种論証的基础是：首先在理念中放进一个外来的規定，然后对它进行駁辯，然后加以污蔑。全体与部分 (583)

的关系是不屬於理念的；怀疑論是为了片面地使理念孤立而在理念中放进一个規定，却不把理念的規定的另一环节放进去。当人們說：“客觀性与主觀性是不同的，所以无法表达二者的統一时”，情形也是一样的。人們說是謹守着字句，可是規定得如此片面，——另一方面則是：这种差异性并不是有效的东西，应当予以揚弃。

关于怀疑論的科学本質，說这么多已經够了；我們到这里已經結束了希腊哲学的第二部分。舒尔茲对怀疑論的这种地位完全无知。舒尔茲把他的怀疑論与古代的怀疑分开。真正的分別在于舒尔茲除了(1)独断論和(2)怀疑論之外不知道第三种哲学。

这第二个时期中自我意識的普遍立場，亦即通过思維获得自我意識的自由，是这些哲学所共有的。我們現在在怀疑論中看到了(584) 理性所获得的成就：一切客觀的东西，不論是屬於存在的还是屬於共相的，都对自我意識消灭不見了。純粹思維的自我意識的深淵吞噬了一切，把思維的基地完全扫干淨了，——自我意識不仅理解到思維以及思維之外的一个充实的宇宙，而且積極地說，得到了一个結論：自我意識本身乃是本質。外在的客觀性并不是作为客觀的存在，也不是作为普遍的思想，而是作为个別的意識，而个別的意識便被認作普遍的。如果个别意識對於我們說是对象，則对象对于个别意識說就不是它的对象；反之，个别意識却因而获得了对象的形式。怀疑論不作結論，也不把它的否定表达成積極的东西。然而積極的东西不是別的，只不过是單純的东西；如果說怀疑論进而取消一切普遍的东西，那么它的不动心的状况事实上本身就是这个普遍的、單純的、自身同一的东西，——然而是一种普遍性或存在，是个別意識的普遍性。怀疑派的自我意識乃是这种分裂了的意識，這種意識一方面說就是运动、就是意識內容的混乱；正是在这种取消一切的运动中，意識对完全偶然地出現在它面前的

东西,对向它呈現的东西,都一律漠然視之。至于法則,它并不把它当作真的;法則被看成一种完全屬於經驗的东西。从另一方面說,怀疑派的單純思維乃是自身同一化的不动心;不过这种思維的实在性是完全偶然的、混乱的,——它的自身統一是完全空洞的东西,实际上可以塞进各种內容——任便那一种內容。这种思維事实上乃是完全揚弃自己的矛盾,——乃是單純性和純粹的混乱。

精神所达到的,是向自己的內心深入,是把自身理解为思維者、最后的东西,理解为无限者。这就是精神本身的无限性的意識。这些怀疑派的哲学兴盛于羅馬世界,在羅馬,精神是从这个外 (585) 在的、僵死的世界,从羅馬原則的抽象(共和政体和帝王专制)逃回到自身,——从一个不能給它任何解脫的現實中逃回到心灵。这是世界本身的十足的不幸和分裂。精神只能在自身中找到安慰。精神自身的这种寂寞无聊同时也表現在哲学里面。思維是作为凝固的东西抽象地守着自身,对外界是被动的;但是它也在自身之內运动,注視着一切区别。快乐只是在內心中追求;这是一种有教养的思維的立場。个人只是照顧自身,在自身中寻求滿足。世界的全部目的就在于此;善只是作为个人的事情在各种个别情况之下被提出来。在外在的現實界中沒有找出理性的世界来。在羅馬皇帝中間我們看到有一些著名的人物,尤其是斯多葛派,例如安托宁等人;但是他們把思維看作自己个人的滿足,——他們並沒有想到通过制度、法律、宪章而提供出現實界的合理性。

自我意識所达到的次一个阶段,就是自我意識对自己所变成东西保持着一种意識,換句話說,就是把自己的本質当作对象。自我意識本身是單純的本質;对于自我意識,除了作为自我意識的那种本質性以外,再沒有別的本質性。在怀疑論中,这种本質性还不是自我意識的对象,自我意識的对象只是混乱。作为意識的东

西,是对自我意識而存在;在这个对立中,对怀疑派的自我意識而存在的,只是在消失中的内容,这个消失中的内容并没有在自我意識的單純不变中加以掌握。但是意識的真理却在于意識整个沉沒到自我意識中,在于自我意識自身轉化为对象,因此本質虽然具有一种存在的共相的形式或思維中的共相的形式,但是在这种看法里面,对于意識說,它的自我意識本質上并不是一个外来的东西,象在怀疑論中那样。同时(1)自我意識并不是直接地仅只存在的單純的东西,并不是完全另外的东西,就象人們說灵魂是單純的那樣,我們以为灵魂是存在的、直接的單純的东西;可是灵魂却是單純的否定的东西,它由运动、由对方折回到自身,——它乃是共相。(2)“我保持在我自身內”这种威力,以及这个共相,本身也同样具有存在的意义,具有客觀的本質,——一种自身不变性,并不是消失的,象在怀疑論者那里那样;相反地,理性知道只有在共相中获得自己,发现自己。精神保持在自身內,这是一种內在性,这种內在性在本身內部建立了一个理想世界,奠定了心智世界的基础和基地,一个天国,——从这里下降到现实界,与现实取得統一;这就是亚历山大里亚派哲学的立場。

• • •

第三篇

(XV 3)

第三期：新柏拉圖學派

懷疑論是各種確定原則的取消。在斯多葛派和伊壁鳩魯派那里，我們看到，確定的原則是在它們的普遍性中被理解的；唯一的對立是一切對立的來源、根源。懷疑論是這些被提高為絕對的對立的取消；所以它是統一，在這個統一中，對立都是作為觀念性的規定。現在，理念應當作為本身具體的東西進入意識了。

現在，這個第三者，作為第三者，乃是全部過去的東西的結果。這個第三者是具體的東西，從這個第三者起，開始了一個完全不同的時代。一個完全不同的基地出現了：擯棄標準，擯棄主觀認識，一般地擯棄有限的原則；因為標準的興趣是在有限的原則上面。這個第三者，是與基督教、與世界上所發生的這個革命有密切聯繫的哲學形式。我們所達到的最後階段，是自我意識回到自身，是這種沒有客觀性的無限主觀性，是懷疑論這種純粹否定的態度，否定一切外界的存在、知識，否定一切確定的、有效的、固定的、真實的東西。這回到主觀意識，是一種滿足於自身，然而是一種通過放棄一切確定的東西、通過逃進純粹無限的抽象本身而得到的滿足。(4) 這種放棄一切客觀事物，乃是最後的立場；這是絕對缺乏一切內容，完全抽空一切內容，內容應當是一種固定的、真實的東西。現在搞清楚了，斯多葛派和伊壁鳩魯派的系統有着同樣的結果和目標；但是在懷疑論里完成了這種對一切確定事物的擯棄，因而建立了返回內心和內在化的過程。

哲學達到了這樣一個立場，即自我意識在自己的思維中意識到自己是絕對；但是哲學後來又否定了自我意識的主觀的、有限的地位，否定了它與一個（無意義的）外部對象的分別，在自身中理解區別，把真理化為一個可知的世界。這樣得來的意識，亦即表現在世界精神中的意識，現在構成了哲學的對象。這主要是由於運用和根據柏拉圖以及亞里士多德和畢泰戈拉的概念和說法。

來到人間的這個理念，一下就改變了世界的整個面貌，摧毀了過去的一切，給世界造成了一個新生。這個理念就是：絕對的本質對於自我意識並不是生疏的東西，一件東西里面如果沒有直接的自我意識，它對於自我意識就不是本質，——我們把這個原則看成世界精神的普遍原則，看成全人類的普遍的信仰和認識。這種認識的諸多形態和形式，並不屬於哲學史的範圍，而是屬於意識和文化的歷史的範圍。這個原則乃是法律的一般原則：個別的人是由於他的存在而成為大家所承認的實體，成為自在自為的普遍的。

至於外在的、政治上的事物，那是羅馬世界里的哲學形式。羅馬世界的特點是抽象的普遍性，這種普遍性作為權力，就是那種冷冰冰的統治，在這種統治之下，一切特殊的個性，一切個別的民族精神都消滅了，所有的美都摧毀了。我們看到毫無生氣；羅馬文化本身就是毫無生氣的，一點也沒有意識到生動活潑的內在性。詩的藝術不是固有的，——是借來的；哲學也是這樣。哲學是理智的哲學，西塞羅的哲學就是如此；他和少數的哲學家一樣，對本國的狀況的本性是完全莫名其妙。羅馬的權力是地道的懷疑論。世界在存在方面分為兩個方面，一方面是原子，是私人，另一方面是把它們束在一起的外在紐帶；這個僅僅是外在的紐帶就是權威，就是暴力，並且寄託在一個人的專制上，寄託在皇帝身上。這是完全專制的時代，人民生活、一切外在生活衰退的時代；這是回到私人生活、私

人目的、私人利益里去。所以这是建立私人权利、建立个人所有权的时代。抽象普遍性的这种与原子論的个体化直接結合的特点，我們看見也在思維的領域里完成了；两者是完完全全互相适应的。

就是从这里起，精神向前进了一步，在自己身上造成了一种破裂，又摆脱了它的主观性而进到客观的东西，但是同时也进到一种理智的客观性，进到一种存在于精神和真理里面的客观性，这种客观性不在个别对象的外在形式中，不在义务和个别道德的形式中，而是绝对的客观性，这种客观性据说是从精神和真正的真理里面生出来的。换句话说，一方面，这是回到上帝，另一方面，这是上帝对于人的关系、显现和显示，上帝是自在自为地存在于他的真理之中，他是为精神而存在。客观的东西、精神的恢复，仅仅对自己作主观理解的思維的客观性的客观化，乃是一个转变。(6)

在罗马世界里，变得愈来愈迫切需要从恶劣的现实回到精神，在精神里寻找现实中不再存在的东西。在希腊世界里，特别是那种精神活力的愉快已经消失了，对于这种破裂的痛苦已经产生了，回到了自身。所以，这几派哲学不但是理性发展的环节，而且是整个人类发展的环节；它们是世界的整个状况通过思维而表达的形式。无神的、不义的、不道德的世界逼迫精神回到自身。各种神秘教派都传入了罗马；但是精神的真正解放表现在基督教里面；在基督教里，精神回到了自身，回到了自己的本质。

但是在另外一些形式中，这里又部分地出现了对于自然的轻视，认为自然不再是自为的，它的力量是为人服务的，人可以象一个巫师一样，使自然服从自己，为自己的愿望服务。（以前神識是凭借树木和禽兽发出的，那时候，認識永恒事物的神圣認識与对于偶然事物的認識是没有分开的）到这时是信仰奇迹的时代，不是上帝行奇迹，而是蔑视自然的人在自然中造出一种与自然冲突的

东西。不相信当前的自然,也就不相信过去的事(历史),不相信过去的事是发生过的。罗马人、希腊人、印度人的全部历史,他们的神话和实际的历史,甚至于个别的语词和字母,都包含着另外一种(7) 意义;它们是一种内部破碎的东西,它们有一种内在的意义,这就是它们的本质,它们有一个空洞的字母,这就是它们的实际。处在实际中间的人们在这里完全忘记了看和听,总之忘记了对于当前的现实的感觉。感性的真理对于他们已经不再有意义,他们不断地向一个人说谎;因为他们无力理解一件实在的东西,因为对于他们的精神说来,一切意义都已失去。另外一些人则放弃世界,因为他们再不能在世界中发现任何东西,而只是在自身中发现实在的东西。既然所有的神灵都聚集在一座万神庙里,所有的宗教也就汇合成为一个宗教,所有的表象方式也就凝聚成为一种表象方式。这种表象方式就是:自我意识——一个实际的人——是绝对的本质。什么是绝对的本质,人现在已经得到了启发:这就是一个人,却不是一般的人或自我意识。

因此,这个原则的唯一的¹形式,就是自我意识自身的无限性。这就是一般的²精神的形式。精神只有作为自己决定自己的思维,才有意义。这就是思维的纯粹同一性,思维认识自己,与自己相区别,并且根据这种区别的方面决定自己,但是在这种区别中仍然保持着一望而知的统一性。这就是具体。现在已经在自我意识的方式下认识了绝对,因此已经在各种方式下发展了各种规定,这是一种实际的自我意识。这不属于这里讨论的范围。这是宗教的范围,宗教是在这一个人身上认识神圣的东西。

这就是说:自我意识是绝对本质,或者绝对本质是自我意识,这种认识,现在就是世界精神。世界精神是这种认识,但是并不认识这种认识;它只是直观这种认识,换句话说,它只是直接地认识

这种認識，而不是在思想中認識这种認識。它直接認識这种認識，也就是說，这个本質对于它來說是完全絕對的自我意識，不过就直接的存在說，却是一个个别的人。这个生活在一定時間和一定地点的个别的人，对于世界精神來說，就是这个絕對精神，但却不是自我意識的概念；換句話說，自我意識還沒有被認識。絕對本質是作为被思維到的直接性，作为思想的直接性，直接地存在于自我意識之中，或者是作为內心的直觀，——这一種直觀，就象我們在心中見到圖相時那樣。

另外一種形式是以抽象的方式、在思想中把握具體的東西。因為思想是抽象的，對於它說來，還缺乏那種屬於具體事物的自我觀點。精神既然在各方面都是完備的，就應當也有自然的方面；在這種形式的哲學里，還缺乏這個方面。自然的方面，乃是精神在它的自我意識中所作出的一个進步；這個進步是並不僅僅局限於哲學發展的範圍內的。它也是世界史在神秘中、在內心中的變遷；在哲學中，也同樣地必然有這種進步隨之而來。

這個自然的方面，正如絕對本質在思維中、在概念中被宣布為精神那樣，却也部分地在自我意識中作為絕對本質直接存在着，於是進入了哲學。但是，那種把本質看成精神的認識，就其沒有被認識、沒有被理解而言，真正說來，並不屬於哲學，而是屬於宗教，因為它在宗教里是直接直觀到的。在基督教里面，絕對本質就是象這樣被表象的，但是卻沒有被理解；實際上，哲學所做的事情不是別的，就是理解基督教的這個理念。

絕對精神是這樣的東西：它是永恆的自身同一的實體，它化為另外一個東西，並且把這東西看成它自己：不變的東西之所以是不變的東西，就在於它經常從它自己的另外的存在回到它自身；——這就是意識的一種懷疑論的運動，不過意思是這樣的：在（9）

消逝中的客观因素同时也是不变的，或者说在它的不变中具有自我意識的意义。在基督教里面，对这个精神实体首先是这样表象的：永恒的实体化为另外一个东西，創造出世界；世界被看成純粹是一个另外的东西。然后再加上这个环节：这个另外的东西本身并不是永恒实体的一个另外的东西，而是永恒实体显現在自己身上。第三步就是另外的东西与永恒实体的同一，就是精神，就是另外的东西返回到原来的东西，而且这个另外的东西并不是永恒实体显现时的那个意义之下的，而是作为共相的另外的东西。世界在这个显现出来的絕對本質上認識它自身；于是它回到了本質，精神乃是普遍的精神。

这个精神的理念，我們已經說过，对于基督徒首先显現在上帝这个單純的表象形式之中；而这个上帝也是犹太人的簡單的实体，他在自我意識以外（他思維，但是并不是思維），在現實的彼岸，是感覺直觀到的世界的另外的存在，是世界与本質的統一的环节。与此相对立的，也同样有一个个别的人和精神，以及这种統一的普遍性，从一方面說，这是作为一个信仰团体，只是在表象中把握这个統一，但是却在对未来的希望中把握这种統一的現實性、实在性。

純粹思想中的理念認為，上帝并不做这种事情，并不是一个人，上帝是这样一种运动，它使这一切并不作为上帝的一个决心和决定而出現，好象上帝想到就做似的，这种运动是作为上帝的本質，是作为上帝本身的永恒的必然性，也就是說，这是上帝的必然因素，它并不落入事件的条件中，并不外在地做这种事情，而是这个显现其自身的环节，——我們发现在犹太哲学家或某一些柏拉图派的犹太人中間，就是这样講的。

观念产生的地方，是东方和西方搏斗的地方。思想就是东方

的自由的普遍性加上欧洲的确定性。在斯多葛派那里也有思维的普遍性；但是它与感觉、与外在的有限存在相对立。东方的普遍性则是完全自由的；西方的思维是被当作特殊的东西的普遍性原则。这两个原则交叉的地方，就是产生这种观点的地方。特别在亚历山大里亚，酿成了这种形态的哲学，但是同时也要回顾一下早一个时期的东西。在毕泰戈拉派哲学里，我们已经看见过区别，看见过三元。在柏拉图那里，我们看到了精神的单纯的理念：单纯的不可分的实体，‘一’的本性；可分的实体，另外的存在；以及由两者混合起来的第三者，返回到统一。这就是具体的东西，但是只不过在简单的状态中，不是在概括的方式下，亦即另外的存在一般就是自然和意识的全部实在性，并且所返回的统一本身就是自我意识，——不仅是一个思想，而且是活生生的上帝。在亚里士多德那里，作为自己思维自己的思维的 *ἐνέργεια*，是具体的东西。这种具体的东西的思想的发展，是紧接着早一个时期的思想发展的，在那时的思想里，已经潜伏了今天成为主要思想的东西的看不见的萌芽。这种哲学称为新毕泰戈拉派哲学或新柏拉图派哲学，但是我们也可以称它为新亚里士多德派哲学；他们也和研究柏拉图一样研究亚里士多德，并且作出很高的评价。

在斯多葛派那里，我们特别看到了自我意识的这种返回自身，精神通过思维、并且通过思维的纯粹性而成为自由的、独立的、无所依赖的。同时我们也在那里看到一种客观性：在斯多葛派那里，(11) *λόγος*、*νοῦς* 是贯穿整个世界的东西，是整个世界的基礎、實質；我們也在早一个时期的哲学中看见，*νοῦς* 是世界的本質。——但是这种观点与现在的观点之间的分别，应当予以仔细把握。我們在亚里士多德那里看见，他掌握了、理解了有生命的事物和精神性事物的整个系列，并且承认概念是这些事物的真理。在斯多葛派那里，

这种統一、这种系統已經向最确定的东西推进,而亚里士多德則是比較追随个別的东西。在斯多葛主义中,思想的这种統一性主要成了基础。我們必須抓住这个基础,亦即邏各斯,他曾經为自己下定义,認為它只是实体;也就是說,斯多葛派的 νοῦς, λόγος 表現了一种泛神論。但是必須把这种泛神論与哲学、与思想、与精神的意識分开来。这是人們所想到的第二步,如果人們把共相規定为真理的話,以后就会把真理看成泛神論。这是精神上升的开始,一切都生活在世界上,这是一种生命和一个理念;但是这种实質的形式在斯多葛主义中已經有了这种統一性,亦即泛神論的形式。如果自我意識离开它自己,离开它的有限性,离开它的自我思維,进到确定的东西,进到特殊事物、义务、关系,或者思維这种普遍实体、这个 νοῦς 的思想离开了这个普遍实体,进到了特殊的东西,进到天、星辰、人等等,那么,它就从普遍的东西直接下降到特殊的东西,或者直接下降到有限的东西了;因为这些东西都是有限的形相。但是,具体的东西却是共相,这种共相特殊化了,然而在这种

(12) 殊相中,在这种有限化的状态中,却仍然保持其无限。在泛神論中則相反,有一种有限化了、因而下降了的普遍基础、普遍实体。这是一种流溢的方式:普遍的东西由于特殊化了,上帝由于創造了世界,于是就通过特殊的东西而恶化了,給自己立下一重界限,有限化了;并且这种有限化是不返回到自身的。这种情形也出現在希腊人和羅馬人的神話中;这是一个上帝,一个具体的上帝,而不是一个單純的抽象物,——上帝的一种形相化。但是这种規定只是上帝的一种有限化,上帝只是向美的上帝、向艺术品前进;然而美本身仍然是有限的形相,它並沒有被搞得与自由的理念相合。規定、特殊化、客观性的实在性,現在应当屬於这样的一类,亦即适合于自在自为地存在的共相;这种适合並沒有神的形态,也沒有称为

义务的形态,以及自然的形态。

因此現在需要的是:返回到自身的精神,認識客觀化,回到它的对象,精神与它放弃了的世界取得和解,——它的对象就是与精神有别、然而与它相适合的世界。这种具体的立場既是世界的立場,也是哲学的立場,它变成了精神出現的立場;因为精神要站在这个立場上,就要不仅是純粹的思維,而且是使自己对象化的思維,要保持自己于对象之中,与对象相适合。在較早的时期中,思想的客觀化只是一种进入規定性,进入有限性,而不是进入一个本身与自在自为的存在相适合的世界。这是一个普遍的立場,它从丧失世界中产生出一个世界,这个世界同时既有外在性,也保持其为內在世界,因而是一个調和的世界;因此这一个精神性的世界、(13)这个世界在这里开始了。

我們看到,在这个时期里,出現了柏拉图的哲学,但是被認為与亚里士多德的哲学是一回事。这种新毕泰戈拉派的——也是新柏拉图派或亚历山大里亚派的——哲学的基本观念是:自己思維自己的思維,以自己为对象的 *νοῦς*。因此首先是思維,其次思維有一个 *νοητόν* (所思): 第三这两者是同一的,思維在自己的对象把握了自己。一共有三个,一个和另一个以及两者的統一。这个具体的理念又出来了,在基督教的发展中,它是以三位一体为人所知,思維在基督教里也是兴起的;这个理念乃是自在自为的本質。

这个理念的发展,从柏拉图和亚里士多德开始,并不是直接进行的,而是繞过独断主义。在較早的思想家們那里,理念誠然是直接作为最高的东西出現,但是此外还出現了別的內容,出現了精神和自然的思想財富,并且也得到了这样的理解。但是,为了使理念表现为囊括一切、包容一切的真理,需要把这个有限的东西、把各种规定的进一步內容放在它的有限的方式下,放在一种普遍的对

立中来理解。亚里士多德对自然界是这样理解的，在柏拉图那里，发展中、概念中的东西，是以一种松弛的杂乱的方式来表象的。这个内容首先应当以单纯的形式来加以概括，但是却以一种有限的形式概括了。这是独断主义的职能，独断主义后来被怀疑主义取消了。取消一切特殊的和有限的东西，乃是怀疑主义的本質，这个，柏拉图和亚里士多德是没有提出来的，因此理念也没有被他們

(14) 看成包容一切的东西。現在对立是取消了，精神达到了它的否定性的靜止状态。相反地，肯定性的东西却是精神本身的靜止；精神現在正从各种特殊事物向这种自由前进。这就是認識到，精神通过取消一切有限性而取得調解以后，它本身是什么东西。精神本身的这种永恒的靜止，現在构成了精神的对象；它認識到这一点，并且努力用思想来加以进一步确定和发展。这里面也包含着演进和自由发展的原則；精神以外的別的一切，都只是有限的、自己取消自己的东西。当精神向特殊事物前进时，这个特殊的東西是被規定为絕對包含在这种理想性之中，精神認識到这个东西是有条件的，并且也这样看待它。这就是怀疑主义哲学的积极性的結果。

很明显，在这个立場上，是会以完全不同的方式說話的。現在对象是上帝，是自在自为的精神，是絕對的純粹精神自身，是精神的活动本身。但是上帝現在已經不再被認作抽象的东西，而是被認作本身具体的东西；而这个具体的东西正是精神。上帝本身是生动的、活动的，是这一个和另一个以及不同的規定的統一；因为抽象的东西只是簡單的东西，生动的东西則在自身之內有区别，而又在自身中諧合一致。

此外，下列的几点特別要求精神加以注意：首先，是这个变成主觀的意識把作为真理的絕對当作对象，把这个自在自为的东西放到自身以外；或者是它达到了对上帝的信仰（这个自在自为的、

完全普遍的、同时又客观的东西，就是上帝），上帝现在显现了，表现为现象了，也就是说，他为意识而存在了。这样一来，就出现了人与他的这个对象、与绝对真理的关系了。这个从现在起具有绝对意义的新立场，并不是对于外在事物、义务、理念的关系；这些东西都是一种规定的东西、一种有限制的东西，并不是包罗万象的规定，象上面所说的那种东西那样。在这种关系里面，扬弃了主体的那种单纯的转向自身，也扬弃了哲人所说的这种话；两者都是根据其片面性而扬弃的。伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派的目的，都是同样的自由、幸福、坚定不移。这个目的，主体也是要达到的，不过要通过上帝，通过对自在自为的真理的注意，不是通过逃避客观的东西，而主要是通过转向客观的东西；因此主体获得自由、幸福，是通过客观的东西。这就是敬畏上帝的立场，就是人转向上帝的立场：所以人的目的只有通过这个转向才能达到，——只有在自由地、牢固地站在对面的对象上，主体才能获得自己的自由。

这里面还包含着一些对立，调解这些对立是很要紧的。如果采取了那种片面的立场，上帝就处在彼岸，人就自由地站在此岸，把自己与客观的东西对立起来理解成无限的；——人的这种自由，这种纯粹的内在性，本身是绝对的，不过只有形式的绝对性。人本身的自由，因为人被看成仅仅思维的自我意识，因而被说成是纯粹的对于自身的关系，以及对于绝对的这种关系，不过只是形式的，不是具体的。这种对立现在出来了，并且一定要求精神加以注意。由于人的意志被规定为消极地对待客观的东西，于是产生出坏事、罪恶，与绝对肯定的东西对立。(15)

其次的一个要紧的环节，是现在一般地必须拿来理解上帝的那个规定、那种形式。上帝现在主要地必须规定为自在自为的东西，不过要规定为具体的；这是属于精神的概念的东西。不可避免

的,是要把上帝放在对于世界、对于人的关系中来思考,因为上帝是一个活生生的上帝;这种对于世界的关系,也是一种对另一个东西的关系,因此也被当作分别、规定。对世界的关系首先表现为对另外一个在上帝以外的东西的关系;但是因为这种关系是上帝的关系,是上帝的活动,所以在自身中具有关系,乃是上帝本身的一个环节。上帝与世界的联系,是上帝自身中的规定;也就是说,‘一’的另外的存在,二元,否定性的东西,一般的规定,主要地是应该想成在上帝里面的环节,——换句话说,上帝是在自身中具体的,是在自身中显示的,因而在自身中树立各种不同的规定。就是在自身中的区别这一点上,自在自为的东西与人、与世间的东西联系起来。我们说,上帝创造了人,创造了世界;这是一种在自身中的规定,这个规定首先就是一种在自身中对于自身的规定,这个规定就是有限事物开始的一点。在自身中作区别这一点,就是使自己与有限的、世间的东西调和的一点;有限事物就是在这一点上开始于自在自为的存在之中。有限事物的根源,就在于上帝在自身上作分别,——就在于上帝的具体本性。

象这样,各种规定、各种特殊化,从一方面说,就是上帝在自身之中的规定、理念,就是上帝在自身之中的产物:因此,以后表现为

(17) 有限的东西,也还是在上帝自身之中,世界在上帝自身中,是神圣的世界;在这个世界上,上帝开始区别其自身,也是在这个世界上,与有限的、暂时的世界相联系。由于上帝被表象为具体的,我们就直接在上帝自身之中得到一个神圣的世界。罗马世界的幸,就在于这种抽象上,——就在于人不在过去的东西里面取得他的满足:但是那种满足是产生在那种泛神论中的,即认为自然事物、空气、火、水等等以及国家、政治生活是这样一种东西,人在其中满足自己,得到自己的真理,自己的最高的东西;——现在刚好相反,

在世界对于它的现状的悲痛中，产生了怀疑，产生了对这些形相、对自然的有限世界、对构成道德世界的国家生活的不相信。对于外在的和道德的本性的这种形态的现实，人变得不忠实了。人们曾经说，人的生活与自然处在统一之中，人见到自然同时就见到上帝，因为人在这种状况中得到满足；现在这种状况不存在了。自然方面和政治方面的这些种形态的真理和神圣的东西，已经与真理分开了；暂时的世界对于人已经显得是否定性的东西、不真实的东西了。人把它与真理、与上帝分开，因而在精神中认识上帝；人认识到自然事物和国家并不是上帝的存在方式，而是存在于上帝本身之中的方式，是一个可知的世界。人与世界的统一打破了，因而以更高的方式重建起世界，把在上帝之中的世界了解为可知的世界。上帝的自身规定在这里构成了兴趣的中心。

人与上帝的关系，现在被规定为拯救和崇拜的关系，但是也特别规定为哲学，很明显地意识到，目的在于归附这个可知的世界，(18) 在于个人能够使自己适合这个可知的世界。

人思维自己对上帝的关系的方式，特别为人思维上帝的方式所决定。现在虽然有人说，不需要认识上帝，也还能认识这种关系，这话却是不对的。因为上帝是第一性的，所以他决定着关系；因此为了认识关系的真相，必须认识上帝。

因此思维一直前进到否定自然事物；现在寻求真理不应当以一种存在的方式，而应当再从内心中出发，进到一种客观的东西，一种真实的东西，这种东西并不象在神话中那样，以自然的方式得到规定，或者看成义务，而是从自身中、从自己的本性中得到规定的东西。这些就是现在这个立场的主要环节；新柏拉图派的思想就属于这个立场。但是在开始讲以前，还要谈一谈犹太人费洛，并且说一说教会史中出现的几个环节。

甲、費 洛

費洛是亚历山大里亚的一位犹太学者，生活在基督降生前后几个初期羅馬皇帝在位的时候；就是說，他生得比基督早二十年，但是死得比基督要晚些。[⊖]在他那里，我們第一次看到一般的意識轉化为哲学意識。加里占拉在位的时候，犹太人受过阿比恩极其殘酷的虐待，曾經派遣費洛作了多年犹太駐羅馬的使节，以便使羅馬人对犹太人采取比較好一点的看法。傳說他在克劳第皇帝在位的时候也到过羅馬，并且在那里認識了使徒彼得。[⊕]他写了整整一系列的著作，現在还有許多篇存在，例如：“論世界的創造”(De mundi opificio)， “論賞罰”(De praemiis et poenis)， “論牺牲献祭”(De victimas offerentibus)， “譬喻法則”(Lex allegoriarum)， “論梦”(De somniis)， “上帝是永恒的”(Quod Deus sit immutabilis)。这些著作一六九一年(以对开本)在弗朗克福出版；以后裴斐尔又在爱尔朗根出版过。費洛以學問淵博出名，对各派希腊哲学非常熟悉。

他特別擅長柏拉图派的哲学，此外他更以引証犹太圣書并加以思辨的說明出名。他把犹太族的历史当作基础，加以注解。但是历史上的傳說和叙述，在他眼睛里都失去了直接的現實意义，他甚至从字句里找出一种神秘的、寓言式的意义加到历史上去，在

⊖ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第二册，第七九七頁及注釋。

⊕ 費洛：“出使羅馬記”，第九九二頁（弗朗克福一六九一年版）；約瑟夫：“犹太古經”，第一八卷，第一〇章，第六四九頁；布魯克尔，前引書，第七九九頁及注釋；欧瑟比：“教会史”，第二卷，第一八章；参看法布里丘：“希腊文庫”，第三册，第一五五頁（汉堡一七〇八年版）。

摩西身上他找到了柏拉图；——他的这些努力，与亚历山大里亚派在希腊神話中認識哲学原理的那种努力是相同的。因此他的一些著作只是一些寓言式的神秘解釋，例如关于創世史的解釋。但是他的思想中包含着精神的本性，这种精神的本性虽然并没有得到思維的把握，却已經表現出来了；——这种表現是混杂的同时也是极其不純粹的，以多种多样的方式与各种想象的形式攪混在一起。由于有了哲学的精神，犹太人不得不在他們的圣書里去找更深刻的意义，正如异教徒在荷馬史詩和民間宗教里寻找深意一样，并且把他們的宗教作品說成一个完滿的神圣智慧的系統。这是时代的特点；观念里的理智成分再也支持不下去了。(20)

主要的一点是：一方面，关于现实的观念仍然与这些形式相結合，而另一方面，这些形式仅仅直接表現的东西是再也不够的了；这样就产生了更深刻地去理解这些形式的努力。我們是把犹太教、异教这种外在的历史看成权威，看成真理的出发点；但是我們也理解到一种思想，知道真理不能是外加的。所以，我們或者是把深刻的思想解釋到历史事件里面去，象一般人所說的那样，或者是从历史里面解釋出深刻的思想；而后面一种是更加真实的看法。我們不能說，圣書(它的作者是圣灵)里面是沒有精神的。問題只在于这种精神性是比较深刻的呢，还是比较膚淺的；一个人写了这書，他并沒这些思想，但是在內在的关系中已經自然地包含了这些思想了。一般說来，包含在里面的东西与表現出来的东西之間，是有很大的区别的。在整个历史、艺术、哲学等等之中，主要的却是包含在內的也表現在外；精神的全部工作，仅仅在于把包含在內的东西帶到意識中来。只要認識这一点，就意識到了內在的东西；所以这种帶进意識的作用是非常重要的。另一方面，虽然沒有从一种形式、宗教里面把包含在內的東西帶到意識面前，我們却不能

說，这个內在的东西不在其中，不在人的精神里面；它不在意識中，也不在表象中，但是却精神之中。从一方面說，把思想帶进一定的意識，是一种灌輸，但是从另一方面說，从實質上來說，这并不是（21）一种灌輸。費洛所采取的方式，主要的是具有这个方面。平凡的东西消失了，所以在以后几个时期的著作家那里，奇迹是家常便飯；外在的东西不是按照它的必然性来理解的，外在的联系不再为人需要了。

費洛的基本看法（我們必須注意的只是这几点）大致如下：

1. 主要之点是認識上帝。首先：上帝只有通过灵魂的眼睛才能直觀到，只有通过 *ὁρασις* 才行。⊖ 他把这个称为禪悅、出神、与上帝契合为一；⊖ 这是我們現在常常見到的。要达到这种境界，灵魂必須擺脫肉体的羈絆，拋弃感性的存在，上升到純粹的思想对象，在那里接近上帝，直觀上帝。⊕ 我們可以把这种情形称为心灵的直觀。而另一方面却是：上帝并不能为灵魂的眼睛所認識；它只能知道上帝存在，并不能知道上帝是什么。上帝的本質是无上光明；⊕——这完全是东方的味道。光明自然是單純的东西；相反地，認識的意思則是把一定的东西認作自身具体的东西。因此只要坚持單純这个規定，这种无上光明就怎样也不会讓人知道。費洛既然說，“这个太一就是上帝本身”，我們也就无法知道上帝是什么。在基督教里，相反地，單純只是一个环节，整体是上帝圣

⊖ “論語言的混亂”，第三五八頁；“論特殊的法律”，第二冊，第八〇六——八〇七頁。

⊖ “論世界的創造”，第一五頁；“論亞伯拉罕的移居”，第三九三頁；“誰是神圣事物的繼承者”，第五一八頁。

⊕ “論亞伯拉罕的移居”，第四一七——四一八頁。

⊕ “上帝是永恒的”，第三〇一——三〇二頁；“論君主國”，第一冊，第八一六頁；“論名稱的變化”，第一〇四五頁；“論小天使”，第一二四頁；“論夢”，第五七六頁。

灵。

其次：“上帝的肖象和映相就是邏各斯，就是思維的理性，就是（22）支配和統治世界的初生圣子。”这真是一个矛盾；因为映相只能表現实物，所以如果映相是具体的，就必须把原来的东西也了解为具体的。“这个邏各斯是一切理念的总体。”[⊖]相反地，作为太一的、本然的上帝只是 ὄν（有），[⊗]只是純粹的存在（根据柏拉图）。无上光明不能被認識，只有圣子才能被認識。費洛把上帝这个名称仅仅限制在实体、純粹的存在上面。上帝本身不是別的，就是这个存在；因此灵魂并不能認識上帝是什么，而只能知道上帝是存在的，亦即只能認識上帝是存在。換句話說，作为这个存在的上帝只是抽象的东西；存在是上帝的理念。上帝也者，只是作为精神，也就是說，正因为邏各斯、上帝的圣子被認作上帝的真正本質，所以不把上帝的名称加在那个存在上，而只把它加在这些环节的統一上；这个統一包含着上帝的本質。在基督教里，这个名称并不仅限于存在，上帝乃是精神；圣子本身是对上帝的規定。說作为存在的上帝不能被認識，是完全正确的；因为存在是空洞的抽象物。認識是对具体規定的認知；被認識的东西应当是自身具体的。所能認識的，是‘純粹的存在仅仅是一个空洞的抽象物’这一点，——所以是虛幻的东西，并不是真正的上帝。因此，对于存在，这是認識的另一个环节。存在也是抽象的，因为我們說“上帝圣父”、亦即尚未創世的上帝时，这个太一、这个本身无規定的东西是并没有說明白的；另一方面則是上帝本身的規定、創造。这个創造物是上帝的另（23）一方面，同时也在上帝之內，屬於上帝，是上帝本身的一个环节，

⊖ “論世界的創造”，第四——六頁；“論农业”，第一九五頁；“論梦”，第五九七頁。

⊗ “論梦”，第五九九頁。

如果我們把上帝想成具体的話。‘一’这个規定是最初的，但它是有缺陷的；上帝是具体的，活的，也就是說，他在自身中分別自己，規定自己：这也是屬於上帝的，在这里称为邏各斯。因此，作为太一的上帝可以說是不能認識的，我們只見到他是存在的。認識是对于規定了的上帝的認知，是对于上帝的自身規定和他的生动的認知。

因此，最初的东西、实体本身乃是无上光明；“它是宇宙的空間，空間包圍宇宙，充滿宇宙。”[⊖] 我們根据直觀把大全看成空間；大全是空的。上帝包圍着这个大全；“这个实体本身是位置，并且是被自身充滿了的。”为什么上帝必須自己充滿自己呢？正是由于主觀的、抽象的东西也需要有一个对象。充滿是具体的东西；我們有充滿者和被充滿者，以及由两者构成的一个第三者。“上帝是自身滿足的；其他的一切都是有缺陷的、空洞的。他充滿着这一切，把一切联系起来，而不为任何东西所包括；他是太一和一切，”[⊗] 是絕對的充滿。大全如同巴門尼德所說的那樣，是抽象的东西，它只是实体；它尽管充滿，却仍然是空的，具体的是邏各斯。上帝既然是宇宙的空間，所以“他存在于時間的原型里，”[⊙] 存在于 αἰών（永恒）里，也就是存在于時間的純粹概念里。

2. 上帝的各种区别或者理念，則构成了理智。这个理智(λόγος)是天使长(ἀρχάγγελος)，是規定者，是包含一定的存在的東西，是一个思想的領域；它是原始的人，它才是活动的，ὄν（存在）还不是活动的。这是作为天人的人；它更以 σοφία, חכמה,（智慧），亚当·卡德孟，太阳的上升等名称出現，——被看成神人，看

⊖ “論夢”，第五七四—五七五頁。

⊗ “譬喻法則”，第一卷，第四八頁。

⊙ “上帝是永恒的”，第二九八頁。

成行动的上帝。这个理智現在分为理念，費洛也把这些理念称为天使(ἄγγελοι 使者)。^①这种理解方式还不屬於純粹思想，其中还交織着想象力的形相。

这个邏各斯是最初的靜止的思想世界，虽然已經分化了。但是另外一个邏各斯則是能生产的、行动的邏各斯(λόγος προφορικός)，就是語言。这就是世界的效果和創造，因为邏各斯是世界的保存，是世界的不变的理智。^②語言总是被看成上帝的显现，語言是沒有形体的，作为声音，它是有時間性的，并且是消逝的，所以它的存在是非物質的。“上帝一說話就創造了，并不在語言与創造之間放进任何东西；”所創造出来的东西和語言一样，仍旧是思想性的东西。“如果要想提出一种更真实的說法，那么，邏各斯就是上帝的作品。”^③这个邏各斯对于自我意識來說，同时也是智慧的导师。自然事物只是保存在它們的規律中，而自我意識連这些規律也知道，这就是智慧。邏各斯是祭司长，是上帝和人的中介，是教导人类的神性精神，^④也就是上帝自覺地回到自身，回到最初的統一，回到无上光明。这是真理本身的純粹灵明世界，真理不是別的，就是上帝的圣言。^⑤

3. 思想达到了消极性。感性的、存在的世界与这个理想的世界对立了起来。感性的世界的根源，在費洛那里，和在柏拉图那里

① “譬喻法則”，第一卷，第四六頁，第二卷，第九三頁；“論所得者恒寡”，第一六五頁；“論醉”，第二四四頁；“論夢”，第五七八頁，第五八六頁，第五八八頁；“論語言的混亂”，第三四一頁，第三四五頁；欧瑟比：“福音的准备”，第七卷，第一四章。

② “摩西傳”，第三卷，第六七二頁。

③ “論亚伯尔的献祭”，第一四〇頁。

④ 布勒：“哲学史教程”，第四部，第一二四頁。

⑤ “論世界的創造”第五頁。

是一样的,乃是 οὐκ ὄν (非存在)、物質、消极的东西;⊖上帝既是存在,感性世界的本質也就是非存在。并不是我們說上帝从无中創造世界时的那个无,而是非存在,存在的反面,它本身是一个積極的东西,和存在一样。非存在是存在的,因为其中加入了本身真实的東西的肖象。費洛有一个正确的看法,認為存在的反面和存在一样積極。如果誰覺得这是不通的,他只要回想一下:当我们肯定存在时,存在的无有就是思維,这就是一个很積極的东西。可是更进一步,亦即这种对立的观念,以及从存在到非存在的过渡,在費洛那里是沒有的。一般地說,这种哲学并不是概念或思維的形而上学,只为精神只是显現在純粹的思維中,并不象这里这样采取表象的方式,而且概念、理念被表象为独立的形式。

“太初上帝的圣言創造了天堂,天堂由最純粹的存在构成,是最純潔的天使的府邸,天使們并不显现,用感官不能認識他們,”⊖只有思想才能認識他們;他們就是 ἰδέαι (理念)。“造物主在創造(26) 灵明世界之前,首先創造了无形体的天堂和不可感覺的世界,以及气和虛空的理念,接着又創造了水的无形体的本質(οὐσία)和一种无形体的光,以及太阳和一切星辰的不可感覺的原型(ἀρχέτυπος);”⊖可感覺的世界就是上面这个世界的摹本。費洛是根据摩西的文獻进行研究的。在“旧約”的“創世紀”中,是在第三天創造了草、菜、树,在第四天在天宇上造了光、太阳和月亮。費洛說,在第四天,有一个数目裝飾了天空,就是四、四元、最完滿的数⊕等等。——这些就是費洛的哲学的主要环节。

⊖ “論世界的創造”,第四頁;“論牺牲献祭”,第八五七頁;布勒:“哲學史教程”,第一二五頁。

⊖ “論世界的創造”,第五頁。

⊕ 同上,第六頁;布魯克爾:“批評的哲學史”,第二冊,第八〇二——八〇三頁。

⊕ “論世界的創造”,第九——一〇頁。

乙、卡巴拉派和諾斯替派

卡巴拉派的哲学和諾斯替派〔按又譯知神派〕的神学，都有着費洛所具有的那些看法。第一者是存在的、抽象的、未知的、无名的东西。第二者是显现的、具体的东西；具体的东西是流溢出来的。有一部分人認為又回到統一，特别是基督教的哲学家們持这种看法；这种回到統一被認為是第三者，这个第三者屬於邏各斯。所以，在費洛那里，智慧、导师、祭司长乃是使第三者回到第一者的东西；所以存在于对上帝的 *ὁρασις*（景仰）之中。

一 卡巴拉派哲学

卡巴拉就是犹太人的秘密智慧。关于它的起源，有許多虚构的傳說；其中有許多曖昧的成分。据說这种智慧包含在两部書里，就是“耶齐拉”（創造）和“索哈尔”（光明）。这两部書中主要的一部（27）“耶齐拉”，是一位犹太教士阿其巴所写的，迈尔先生将在弗朗克福为它出一个比較完整的版本。这部書中的思想有一部分和費洛相似，不过有一部分是很曖昧的，是写得充滿幻想的。不过，这部書並沒有那些崇拜卡巴拉的人所說的那樣古老；他們說，这部天書是在亚当犯罪以后賜給他作安慰的。这書是天文学、医学、魔术、預言的混合物，从一些历史迹象看来，这些东西是在埃及人中間研究过的。阿其巴生活在耶路撒冷毁灭后不久。犹太人曾經聚集了二十万人反叛哈德良皇帝，在起义中犹太教士很积极；巴尔·科赫巴斯被拥为弥赛亚，这位犹太教士后来被活活地剥了皮。⊖ 第二部書

⊖ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第二册，第八三四—八三八頁；第九二四—九二七頁。

据說是他的弟子犹太教士西墨恩·本·約海所著；他称之为偉大的光明、摩西的火花。[⊖]这两部書都在十七世紀譯成了拉丁文。有一个从事思辨的以色列人犹太教士亚伯拉罕·科亨·伊里拉也写了一部書，叫做“天門”(Porta coelorum)；这書比較晚，是十五世紀的作品，包含了一些与阿拉伯人和經院哲学家有关的材料。这些就是崇高的卡巴拉智慧的史料来源。这是一堆曖昧的混合物，不过那部書是有普遍性的基础的。書中所包含的較好的东西，是与費洛相似的一些看法。在这两部書里，有一些很有趣的基本規定，不过从这些規定出发却走到曖昧的幻想中去了。

在較早的时候，犹太人中間並沒有想到上帝是一个光明的实体，也沒有想到光明的对立面，即黑暗以及与光明斗争的罪恶，也沒有想到善的天使和恶的天使，以及恶人的堕落、遭譴、下地獄，和(28)对于善人和恶人的未来大审判，以及肉体的敗坏。犹太人从这时起，才将自己的思想解脫出来，超过他們的现实，倾心于一个精神的世界，至少也是倾心于一个众多精神的世界，因为在这以前，他們这些犹太人眼睛里只有自己，沉溺在污秽里，一味妄自尊大，只知道保全自己的民族和宗族。

至于卡巴拉的詳細內容，是下面这样的：太一被宣布为万物的始基，同时也是这一切数目的来源。正如数目的統一不是一切数目中的任何一个数目，同样情形，只有上帝才是万物的根基(En-soph)。[⊖]与此相联系的流溢乃是最初的原因所产生的結果，由限制那最初的无限者而来；它是最初者的极限(ὅρος)。[⊖]在这最初的唯一原因里面，是隱伏地(eminenter)包含着一切，并不是形式地

⊖ 伊里拉：“天門”，第一篇，第四章；提德曼：“思辨哲学的精神”，第三部，第一四九—一五〇頁；布勒：“哲学史教程”，第四部，第一五六頁。

⊖ 伊里拉：“天門”第六章，第一三节，第七章，第二节。

(formaliter) 包含着一切，而是作为原因 (causaliter) 包含着一切。⊖ 第二个主要环节是亚当·卡德孟，第一个人，是克特尔，第一个发生物，是最高的王冠，小宇宙、大宇宙，⊖ 流溢出来的世界就象光的流出一样与这个环节联系着。通过更进一步的流溢，便发生了世界的其他各个范围；这种流溢被說成了光明之流。首先流出十道光明之流，这些流(Sephiroth)造成純淨的阿齐魯世界，这个世界里是沒有任何变化的；其次流出布里亚特世界，是有变化的，再次流出成形的耶齐拉世界，——这是被放在物質中的純粹精神，是星辰的灵魂(純粹的精神是更进一步的區別，在这些區別里还繼續着这种曖昧的方式)；更次流出的是造就了的世界，阿西亚世界：(29) 这是最低的、滋长着的、有感觉的世界。⊖

二 諾斯替派

在諾斯替派那里，有相似的規定构成了基础。內安德教授先生曾經很淵博地把它們搜集起来，并且詳細地加以整理；有一些形式与我們上面举出过的那些形式相合。最出色的一个諾斯替派学者是巴西利德。在他那里，最初者也是不可言說的上帝，——也就是卡巴拉的 Ensoph；上帝是作为 $\tau\acute{o} \acute{o}\nu, \acute{o} \acute{\omega}\nu$ (存在)，是无名的 ($\acute{\alpha}\nu\omega\nu\acute{o}\mu\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$)，直接的，和在費洛那里一样。⊕ 第二者是 νοῦς (心灵)，长子，λόγος (邏各斯)，σοφία (智慧)，活力 (δύναμις)，更确切

⊖ 伊里拉：“天門”，第四篇，第四章以下；提德曼：“思辨哲学的精神”，第三部，第一五六页；布勒“哲学史教程”，第四部，第一六二頁。

⊖ 伊里拉，同上書，第二篇，第一章；布勒，同上，第一六〇頁。

⊖ 伊里拉，同上書，第五篇，第七——第八章；提德曼，同上，第一五六——一五七頁；布勒 同上，第一五七頁。

⊕ 內安德：“最高尚的諾斯替派系統的發展”，第一〇頁；費洛：“論名稱的變化”，第一〇四六頁。

一点說，是公正(δικαιοσύνη)与和平(εἰρήνη)。这以后跟着某些原則，巴西利德称这些原則为执政官，也就是精神王国的首脑。这里面主要之点还是那个回轉，那个醇化灵魂的过程，那种淨化的处理法；灵魂必須从 $\psi\lambda\eta$ (物質)回到智慧，回到和平。那最初的本体本身中包含着圓滿性，不过只是作为 *potentia* (潛能)；精神(νοῦς)、长子才是潛伏者的第一次显露。一切創造物只有与上帝相結合，才能分享公正与来自上帝的和平。⊖

諾斯替派学者如馬尔柯也称最初者为不可思議者(ἀνεννόητος)，甚至于称之为不存在者(ἀνούσιος)，不向規定性前进者，μονότης(孤独者)。他們也称它为純粹的靜止(σιγή)；其他的則是理念、天使、永恒者。这些乃是那特殊的充滿物的根源、种子；每一个永恒者本身中都帶着自己的世界。⊖

另一些諾斯替派学者如伐侖丁則称最初者为永恒者或深不可測者，无上根本，絕對深淵(βύθος)，在其中一切都消失了：或者称之为 προάρχη，亦即在始基之先者，προπάτωρ，亦即在太初之先者，更在天父之先者。这就是活动者。太一的过渡、分化是 διάθεσις(安排)，这个进一步的发展也被称为不可理解者化为可以理解者，这一步我們看見在斯多葛派那里称为 κατάληψις(把握)。这些概念就是永恒者、特殊的安排：永恒世界也称为充实(πλήρωμα)。第二者也称为限定(ὄρος)；进一步在对立中来理解生命的发展，就可以看出这个发展包含在两个原則中，亦即具有男性和女性的形式。这一个是那一个的充实；从它們的結合(συζυγία)中出現了一些充实物，这些东西才是实在的。每一个实在的东西都

⊖ 內安德：“最高尚的諾斯替派系統的发展”，第三三——三四頁。

⊖ 同上，第一六八、一七〇——一七一頁。

有它的配偶($\sigmaύζυγος$), 这些充实物的总体就是整个永恒世界, 就是深渊的普遍充实。因此那个深渊也称为“黑梅斯-阿芙罗狄”, “雌雄同体”($\alphaρρενóθηλυσ$)。⊖

托勒密說深渊有两个配偶, 两种安排, 都是一切存在的前提, 即意志与感觉。⊖ 在这里出现了紛乱、混杂的形式。基本規定是一样的; 深渊与充实是主要的东西。启示、从天而降的东西也是上帝的尊荣($\deltaόξα$, *shechinah*), 天上的智慧(它本身就是对上帝的景仰), 理念, 邏各斯; 或者說得更清楚一点, 就是上帝的名称, 就是这位造物主; 这就是上帝的显现, 規定。⊖——这一切形式都陷于曖昧。整个說来, 基础都是那些同样的規定。一般的欠缺正是把自在自为的东西規定和了解为具体的东西。我們之所以要提起这些形式, 只是为了要找出它們与普遍者的联系。在这里根本問題在于缺乏具体的理性。

教会抛弃了諾斯替派的学說, 因它有几分执着于普遍者, 或者以想象力的方式来理解观念, 并且把这个观念与现实的自我意識对立起来, 与肉身基督($Χριστός ἐν σαρκί$)对立起来。⊗ 因为这些基督幻影論者就曾經說过, 基督只有虛幻的身体、虛幻的生命; 思想只是背景。教会与此相反, 坚持基督有一定的人格形象; 它坚持具体现实的原則。

丙、亚历山大里亚派哲学

自我意識与存在的統一, 在亚历山大里亚学派里面, 以更有哲

⊖ 內安德: “最高尚的諾斯替派系統的发展”, 第九四 - 九七頁。

⊖ 同上, 第一六〇頁。

⊖ 同上, 第一〇 - 一三頁; 費洛: “上帝是永恒的”, 第三〇四頁。

⊗ 內安德, 同書, 第四三頁。

学意义、更有概念意义的方式出现了；这个统一是主要的形式，是真正的哲学。亚历山大里亚从很早的时候起，尤其是在托勒密朝(32)的时候，曾经是学术重镇。这座城市是各种科学的中心点，东方和西方各个民族的宗教与神话，以及他们的历史，都在这里交流混合，——这种结合，从宗教方面说，是采取多方面的形式的。在这个地方，各个宗教都互相比较，在每一个部分里寻找和收集别的宗教所包含的东西，但是特别给予了各种宗教的各种观念一个更深刻的意义作为基础，而且是一种普遍的、譬喻的意义。这一种努力，的确产生了许多含糊暧昧的东西；比较纯粹的产物，就是亚历山大里亚学派哲学。把各种哲学系统联合起来，所得到的成就，应该比一种对自己还不了解的理性所产生的那些含混暧昧的东西要好些。因为哲学里面事实上有一个理念，所以哲学也就通过自身扬弃了它所采取的那些特殊形式，扬弃了它所表现的那种片面性。在怀疑论里面，曾经达到了这样一种消极的地步：把用来建立绝对的那些确定的存在方式都看成被扬弃了。

在亚历山大里亚发生过一种哲学，并不傍依某一特定的古代哲学派别，而是把一些不同的哲学系统结合起来，特别是结合毕泰戈拉派、柏拉图派、亚里士多德派的哲学，并且阐述这些派别的哲学，所以这种哲学常常被称为折衷主义。如果折衷主义的意思是无一贯原则地从这种哲学里取一点，从那种哲学里取一点，拼拼凑凑，——好象一件用许多不同颜色、不同材料的布片拼起来的衣服似的——那就是一种很坏的东西。上面已经指出过，一种折衷主义所提供的东西，不过是一种肤浅的堆积物。这些折衷派的学者中间，有一部分是一般没有教养的人，他们的脑子里并存着许多极其矛盾的观念，从来不想把自己的思想贯串起来，也从来没有意识到它们的这些矛盾。也有一些折衷派是聪明人，思想和行为都是有

意識的，因此他們要最好的東西，當他們象他們所說的那樣，從每一個系統里採取了好的東西，從許多不同的思想里作出了一个總計的時候，那里面一定是什么好東西都有，只是沒有思想的联系，也就是根本沒有思想。折衷派的哲學正是毫無根據、毫無一貫性的東西；這種哲學並不是亞歷山大里亞派的哲學。在法國，人們還是這樣叫這一派哲學的；在那個地方，*systeme* [按即法文“系統”一詞] 這個詞與片面性意思是一樣的，一個人只要有一點系統，或者有一點可疑，就一定會有一天被加上一個一定的名目，也不管他是否受得住。

亞歷山大里亞派拿柏拉圖哲學當作基礎，但是却利用了整個哲學的發展，這個發展，他們是在柏拉圖之後通過亞里士多德和以後的各種（斯多葛派）哲學而獲得的；換句話說，他們以一種更高的文化把這些哲學系統重新武裝了起來，——在柏羅丁那里，我們並找不到反駁。在這種更高的文化里，特別有一個更深刻的原則，就是認為絕對本質應該是自我意識，認為自我意識正是絕對本質的本質，因此自我意識也就在個別的意识里面。這個意識我們不能象一般人所說的那樣去了解，認為上帝是一個存在於世界之外、自我意識之外的精神，而要把作為上帝的自覺精神的那種上帝的存在視為真正的自我意識本身。存在於思想中的柏拉圖的共相，因此獲得這樣一個意義：它本身就是絕對的本質。——他們是較好的意義之下的折衷派哲學家；或者也可以說，給他們一個名稱，根本是一件多余的事。但是在更高的意義之下，有一個對於理念的更進一步的觀點，就是把以前的那些個別的、片面的、僅僅包含理念的環節的原則結合起來，——以一個更具体、更深刻的理念把這些環節結合為一。因此柏拉圖也是折衷派，他結合了畢泰戈拉、赫拉克里特、巴門尼德；因此亞歷山大里亞派也是折衷派，不過這話

(34)

的意思永远是上述的意思。

然而，布魯克尔也曾用过这个名称，从實質上說，是不恰当的，与历史不符的。亚历山大里亚学派慣常被人用折衷派这个名称来称呼。我发现布魯克尔[⊖]最先用这个名称；他这样做，是因为第欧根尼·拉尔修[⊗]給他造了机会。因为第欧根尼·拉尔修曾經說到某个亚历山大里亚人波大謨，說这个人不久以前(πρὸ ὀλίγου)从許多不同的哲学里选取了主要原則和最好的东西。第欧根尼引用了这个人的好多句話，說他已經建立了一种折衷的哲学。这些話是从亚里士多德、柏拉图、斯多葛派的著作里选出来的，不过并无重要意义，并且亚历山大里亚派的特色在这里面也看不出来，第欧根尼是比亚历山大里亚派还要早的人；而根据苏以达的說法[⊕]，波大謨是奥古斯都的养子的教师，折衷派的思想，对于一位太傅是最合适不过的。因为这个緣故，由于这个波大謨是亚历山大里亚人，布魯克尔就把第欧根尼書中的折衷派这个名称用到亚历山大里亚派哲学身上去了。不过，亚历山大里亚学派并不是折衷派。因为結合过去的一些哲学系統正就是更深刻地認識了哲学理念，这种認識是具体的，所以在更深刻的理念形式中包含了那些抽象的原則。这种綜合工作应当时时进行；在过去的分歧后面，应

(35) 該承認有一种自在的同一性，因此区别只是形式。亚历山大里亚派有更深刻的观点，他們既是毕泰戈拉派，也是柏拉图派和亚里士多德派；过去的一切哲学系統，都可以在他們的系統里找到它們的地位。

托勒密朝諸王曾經在亚历山大里亚奖励学术，罗致学者，这一

⊖ “批評的哲学史”，第二卷，第一九三頁。

⊗ “引言”，第二一节。

⊕ 見“波大謨”，第三卷，第一六一頁。

方面是由于国王們自己对学术有兴趣，另一方面也是由于有十分适合的条件。他們建立了著名的大圖書館，并且把旧約聖經翻成希腊文藏在館內；凱撒毁灭了这圖書館，但是以后又重建了。那里还有一座博物院，也就是我們今天所謂的科学院，当时有許多哲学家和專門学者住在里面，領着薪俸，除了研究學問以外沒有別的職責。以后，这一类的学术机关在雅典也設立了，每一个哲学派別都有它自己的公开的会所，不分軒輊。⊖

新柏拉图派哲学有一部分是与其他学派一同兴起的，有一部分則是建立在其他学派的廢墟上，使其他学派黯然失色。一切較早的哲学系統都消失在新柏拉图派哲学里面。新柏拉图派与以前的各个学派不同，並沒有建立起这样的一个自己的学派；它只是把一切哲学在自身中結合起来，以研究柏拉图、亚里士多德和毕泰戈拉派為他們的主要特色。与这种研究相結合的，是对各种著作的考釋，其目的是把它們的哲学思想結合起来，指出它們的統一。新柏拉图派的哲学大师們所做的工作多是講解各种不同的哲学著作，特別是柏拉图和亚里士多德的著作。

一 安莫紐·薩卡斯

(36)

安莫紐·薩卡斯(負囊者)据說是这个学派最初或最出名的教师之一；他死于基督降生后二四三年。⊖ 可是他沒有任何著作流傳下来；也沒有任何关于他的哲学的傳說流傳下来。——这时哲学工作最主要的方式是在于注解柏拉图和亚里士多德的著作或对这些哲学作摘要。古代哲学家著作的注解，不是口述的，就是笔录的；我們現在还保存着許多这一类的注解，这些东西里面有一部分是

⊖ 参看布勒：“哲学史教程”，第四部，第一九五——二〇〇頁。

⊖ 布鲁克尔：“批評的哲学史”，第二册，第二〇五頁、二一三——二一四頁。

很出色的。注解亚里士多德著作的是阿芙罗狄的亚历山大，罗得斯的安德罗尼柯，大马士革的尼古劳，还有波尔费留。柏拉图的注解者是努美纽，底尔的马克西谟。另外还有一些亚历山大里亚学派的学者详细地注解了柏拉图，因而同时也认识了另一些学派的哲学，并且对理念的各种不同的方式的统一之点也了解得非常清楚。最好的注解都出于这个时代；普罗克洛最大部分的著作是对柏拉图的个别对话等等著作的注解。这个学派更特别具有这样一个特点，就是他们把思辨说成现实的神圣存在和生命，因此使思辨显得有些神秘意味和魔术意味。

在安莫纽众多的学生中，有许多人在其他科学部门中甚为有名，例如朗儿诺以及奥利振便是；后者是否就是那个有名的教父，还不能确定。在哲学上，他的最出名的弟子是柏罗丁，从他现在还保存着的著作中，我们认识了新柏拉图派哲学最大部分的内容。这种哲学的整个系统，他的后人认为他所建立的，并且说这种哲学是他的哲学。

(87)

二 柏罗丁

因为安莫纽的学生们曾经约定依照他们的老师的愿望，不把他的哲学写下来^①，所以柏罗丁也很晚才写书，或者毋宁说，他的保存下来的著作是他死后才由他的一个有名的学生波尔费留发表的。他的生平事迹，我们是从波尔费留得知的。波尔费留所写的柏罗丁传中显著的一点，是真实的生活事迹和大批奇怪的事情夹杂在一起。这是一个重视异行奇迹的时代。但是我们如果认识了纯粹的哲学论证，认识了这样一个人的纯粹的意义，我们就不会

^① 波尔费留：“柏罗丁传”（一五八〇年巴锡尔版“柏罗丁九章集”的卷首），第三页。

对这一类的故事惊奇了。

柏罗丁是一个埃及人，大約在基督降生后二〇五年塞普底繆·塞未罗皇帝在位的时候生于吕科波里。他听了許多哲学教师的演講之后，变得很忧郁沉默；他二十八岁时，来到安莫紐那里，終于对他感到滿意信服，跟他学了十一年之久。因为那个时候对于印度和婆罗門智慧的重视开始流行，所以柏罗丁参加戈尔地安皇帝的軍隊中服役，到了波斯；但是战争不幸惨敗，柏罗丁沒有达到他的目的，費尽气力才逃得活命。⊖ 他四十岁时到了羅馬，在那里住了二十六年，一直到死。⊗ 他在羅馬的生活方式是很特別的，遵守着古代毕泰戈拉派的习惯，不吃葷，常常斋戒；还穿着古代毕泰戈拉式的服装。⊘ 他被各个阶层尊为公众的教师。⊙ (38)

柏罗丁曾經受过当时的皇帝伽利安和他的皇后的寵遇，据说皇帝交給他康巴尼亚地方的一个城，柏罗丁曾想在那里实现柏拉图的理想国。但是大臣們阻止这个计划的实行；⊕ 他們这件事是作得很聪明的。因为这时是在羅馬帝国这样一些外在情况之下，而且从柏拉图的时代以来，人們的精神已經起了很大的变化；这时应当使另一个精神原則成为普遍原則，所以現在这一个壮举远不如在柏拉图的时代可以增进柏拉图理想国的光荣。单单說柏罗丁有过这种思想，是不能使人尊敬柏罗丁的見解的；可是我們还不能确切地知道他的计划究竟是仅限于柏拉图式的国家，还是加了一

⊖ 波尔費留：“柏罗丁傳”，第二頁；布魯克尔：“批評的哲学史”，第二一八——二二一頁。

⊗ 波尔費留，同書，第二——三頁，以及第七頁。

⊘ 提得曼：“思辨哲学的精神”，第三卷，第二七二頁；布勒：“哲学史教程”，第四部，第三〇六頁；波尔費留，同書，第六頁。

⊙ 波尔費留，同書，第五——七頁。

⊕ 同上，第八頁。

点扩充或修正。一个真正的柏拉图式的国家，在羅馬帝国的环境中是无法存在的。柏罗丁于基督降生后二七〇年死于羅馬，享年六十六岁。⊖

柏罗丁的著作，大部分原来是对他的听众所提出的問題的解答；他在最后的十六年中把它写了下来，若干年后，波尔費留才把它編纂成書。他在他的演講里，象上面說过的那样，采用的办法是注解各种古代哲学著作。柏罗丁的著作叫“九章集”，一共六集，每(39)一集包含九篇个别的論文，因此有五十四篇論文，这些論文又分为許多章，——这是一部龐大的著作。这些書并没有构成一个有联系的整体；事实上却是每一卷都提出了特殊的題材，作了哲学的討論；把全書整个研究一番，是一件很厌烦的事。第一个“九章”大部分带有道德性：第一篇是：甚么是动物，甚么是人；第二篇：論德行；第三篇：論辯証法；第四篇：論幸福(*περὶ εὐδαιμονίας*)；第五篇：論幸福是否存在于時間範圍內(*παρατάσει χρόνου*)；第六篇：論美；第七篇：論至善(*πρώτου*)及其他諸善；第八篇：論恶从何处来；第九篇：論生活中一种理性的出路。其余的那些“九章”是形而上学的性質。波尔費留說它們是长短不一的。当柏罗丁五十九岁时，亦即波尔費留来到他的門下以前，他已經写了二十一篇了；在这一年和以后五年中，即波尔費留当了他的学生的时候，他又根据以前所发生的那些問題加写了二十四篇。当波尔費留在西西里时，他在逝世以前最后几年又写了九篇。这最后九篇比較軟弱。⊖ 克罗依采尔正預备出版柏罗丁的著作。

叙述柏罗丁是很困难的，其困难絕不下于作一个有系統的发

⊖ 波尔費留：“柏罗丁傳”，第二頁。

⊖ 同上，第三——五頁，第九頁，第一七——一九頁。

揮。整个說来，柏罗丁的办法是經常把每一个特殊論点都归結到完全普遍的論点上去。柏罗丁的精神总是不离开每一个个别的題材，有条理地、辯証地加以討論，而将它归結到唯一的理念上去。因为这个緣故，有些主要思想常常是返来复去地說个不停。讀他的著作是有一点令人不耐煩的，因为他从特殊的开始，說來說去总是不断地回到同一的根本觀念。所以我們只消讀柏罗丁的某几卷書，就不难很好地掌握住他的思想，用不着再讀他其余的書了。柏拉图(40)的思想和語言对柏罗丁是特別有支配力的。不过亚里士多德的思想对他也同等有力；我們可以說柏罗丁是一个新柏拉图派，也同样可以說他是新亚里士多德派。他的書里有很多表現方法完全是亚里士多德式的。亚里士多德所用的名辞象“可能性”、“现实性”等等，在柏罗丁的著作里也同样占重要地位。这些东西的关系是他所研究的主要对象。主要的是我們不能認為他与柏拉图和亚里士多德对立；甚至于斯多葛派的思維、邏各斯他也采用了。

給他的哲学作一个叙述是非常困难的。柏罗丁的目的和亚里士多德不同，他并不从对象的特性去了解对象，而是把对象归結到統一上去，同时強調实体，貶抑現象。柏罗丁最主要、最具特色的一点，是他那高尚純洁的热忱：要把精神提升到善，提升到真，提升到自在自为的东西上去。他依靠認識，依靠純粹思想，依靠理智的思想，和斯多葛派一样，这个思想本身就是生命，——而并不是呆板枯燥的。他的整个哲学从一方面說是形而上学，然而并不是有一个冲动、有一个趋势在其中支配着，要求說明，要求解釋(推演出罪惡和物質的性質)；而是灵魂从特殊的对象回到对于太一的直观：直观真实与永恒的东西，反思真理，——使灵魂达到这种考察和这种內心生活的幸福。因此他所取的方向并不是怎样費心耗神去理解并推究沉重迫人的现实，而只是把这些个别的对象当作起点(就是

对于一般意見和哲学理論加以引导，但是进一步又把这些見解予以否定)：他揭示个别对象的地位及其发生的情形，把精神与这些
(41) 外在的东西分开；在单纯而明白的理念中，給精神应有的地位。他的哲学思想的整个基調，是引入道德、引入对于永恒与太一的理智考察——这考察便是道德的来源。他便是这样进入道德的堂奥，为的是淨化灵魂，使灵魂脱离情欲，脱离罪恶、命运以及无信、迷信、星相、魔术等不純粹不真实的观念。他是引回到实体，而不是在实体的特有范畴中发挥实体。

因此，柏罗丁不能不去理会諾斯替派；他討論他們，并且非难他們，說“他們根本沒有說到道德与善，根本沒有說到道德与善是怎样得来的，也沒有說到应该怎样去培养与淨化灵魂。因为我們說景仰上帝，本是不假外求的事；不过我們还要指出，这件事是怎样做的，以及人是怎样达到这样一个境地的。有一种道德，它趋赴着一个最后的目的，并与智慧同在灵魂之中；这样的道德便足以表明上帝。”[⊖] 他崇拜异教的神灵，因为他給他們加上了一层深刻的意义和一种深刻的效能。他說一个人如果爱某种东西，也就爱一切与它亲近的东西。譬如与父亲亲近的便是孩子們。然而灵魂在世界上是与最高的东西亲近的。那么它怎么能与这最高的东西分离呢？[⊗] 这大約就是柏罗丁所取的一般的方向。

(42) 假如我們現在更詳細地去研究柏罗丁的哲学，我們便可以发現在他的哲学里沒有一句話討論到标准，象斯多葛派与伊壁鳩魯那样，——这是不必討論的；他所講的，是要鑽进中心点，鑽进純粹的直觀，鑽进純粹的思維，——灵魂在宁靜中的那一种自身契合是

⊖ 柏罗丁：“九章集”，第二集，第九篇，第一五章。

⊗ 同上，第一六章。

他的出发点。斯多葛派及伊壁鳩魯派拿来当作目的的东西，在这里成了出发点，要通过这出发点来达到这样一个境界，就是在内心激起一种欢悦，柏罗丁称之为狂喜。

一般人谈起这一派哲学时，总说它是一种狂想。我们常常听见人说它是狂想，但是柏罗丁却认为真理只存在于理性和理智中：这是很矛盾的。狂想把真理放在实际与概念之间的一种东西里，这种东西既不是实际，也不是概念，而是一种想象出来的东西。但是柏罗丁完全不是这样的。他之所以被人称为狂想，有一部分是因为人们常常把超出感性意识、超出确定的理智概念——理智概念只能用在有限事物上——的东西称为狂想；另一部分是因为柏罗丁一般地说到概念和精神环节本身时，论证的方式很特别，把概念和精神环节说得好象都是实质的东西似的，——把感觉的方式、想象的方式带进了概念的世界；还有一部分也是因为他把理念弄到感觉范围里去了，例如他便应用一切事物之间的必然关系来耍魔术。因为魔术家所作的事情正是赋予一切话语、符号、感性事物、个别事物以一种普遍的力量，企图用祷告之类的办法把它们想象成普遍的东西，——不过这只是一种外加的普遍者，并不是自在的，也不是基于本性的；换句话说，思想中的普遍者还没有给予它自己一种普遍的实在性。因为英雄的思想只是一个思想，英雄的行为才是真实的普遍的东西；同样情形，效果与方法才是伟大的普遍的东西。

因此，在某种意义之下，人们谴责柏罗丁和新柏拉图学派狂想也是应当的。因为在这个派别的大师柏罗丁、波尔费留、扬布里可的传记里，我们确实找着许多说到制造奇迹的话。因为他们相信异教的神灵；至于神象的崇拜，他们说是因为这些神象里充满着神圣的力量，神灵就在神象里。一般说来，亚历山大里亚学派是没有

摆脱奇迹信仰的束缚的。⊖ 不过我们也听到人说起这些人和毕泰戈拉一样作了許多魔术,这一类的故事与其說是在古代产生的,不如說是在这个时期产生的;因为在世界史的整整这一段时期中,不管在基督徒那里,还是在异教徒那里,都流行着对奇迹的信仰;因为专注意自身的精神,对于内心生活的无限力量及崇高充滿着惊奇,因而不注意事物的自然联系,于是很容易想到有一个最高的力量在干涉。但是这是与哲学理論完完全全不相干的。除了以上所說到的关于神象的理論外,柏罗丁的著作里一点也沒有包含上面(44)所論到的那些意思。如果把狂想这个名称加給追求超感性的东西的一切精神努力,加給人对于道德、高尚、神圣、永恒的一切信仰,加給各种宗教的皈依,那么,当然也可以認為新柏拉图派是狂想;但是,即令在这种情形之下,狂想仍旧是一个空洞的名詞,只能在單純的理智的嘴里才会說出,只能在怀疑一切高尚事物的思想中才会出現。如果我們說,努力追求与理智范疇矛盾的思辨真理就叫狂想,那么,亚历山大里亚学派实在該受这种譴責,可是用同样的理由,也可以說柏拉图和亚里士多德哲学是一种狂想。因为柏罗丁确实提到通过狂喜将精神提升到思想;甚至于可以說,提高到思想活动的境界,乃是真正的、柏拉图式的狂喜。

此外柏罗丁之所以得到狂想之名,也是因为他把个体意識与絕對本質的認識之間的关系規定或描写成下面这个样子:認為灵魂从肉体回到自身时,除了純粹本質的观念以外,要把一切观念都丢掉,使自己接近神。⊙ 柏罗丁的哲学原理是自在自为的理性。

⊖ 参看“九章集”,第一集,第六篇,第七章;第四集,第四篇,第三九—四三章;普罗克洛:“柏拉图神学”,第一卷,第二十九章,第六九—七〇頁(汉堡—六一八年頤尔图斯版)。

⊙ “九章集”,第六集,第七篇,第三五章—三六章。

总之，柏罗丁曾經說過，真正的存在只能通过“出神”而被認識；但是我們决不能把这种出神說成狂想的状态。柏罗丁說出神是一种灵魂的单純化，通过这种单純化，灵魂才进入幸福的安宁境界，因为灵魂的对象本身就是单純的和安静的。⊖ 这种境界，也就是灵魂摆脱了肉体，是通过純粹思想而产生的。思維是活动，也是对象。因此这种出神是安宁的状态，絲毫不带任何心血来潮或胡思乱想的（45）意味。出神的确不只是感性和幻想的喜悦，而是一个超脫感性意識內容的过程；它是一种純粹思維，这种純粹思維安宁自在，以自身为对象。柏罗丁常常以下面这种方式說到这个境界，他說：“我常常离开自己的肉体而醒悟回到自身，处在別的东西（外物）之外，进入內心深处，得到一种奇妙的直观和一种神圣的生活。”⊗ 不过他在这种出神里所意識到的东西就是哲学思想，就是思辨的概念和理念。

人們之所以說柏罗丁狂想的道理，一方面在于他用出神这个名詞，另一方面也是在于出神的实質。（一）名詞方面：因为人們說柏罗丁狂想时，心里所想到的不是別的，就是瘋狂的印度人、婆罗門、和尚、尼姑們所达到的一种境界，这些人为了彻底回到內心深处，企圖把一切关于現實的观念和知覺都从心里扫除出去；因此这种境界一方面是一种持久的状态，而另一方面在这种洞見一切皆空的禪定中，它又表現为光明或黑暗，它不是运动，不是分別，总之，不是思想。（二）实質方面：凡是相信思維中的絕對本性不是思維本身的人，常常会說，上帝是意識所达不到的，上帝的思維乃是关于上帝的概念，不过它的存在或实在还是完全另外一个东西；譬

⊖ 柏罗丁：“九章集”，第六集，第九篇，第一一章。

⊗ 同上，第四集，第八篇，第一章；参看同篇，第四——七章。

如說当我们思維或想象一个动物或石头的时候，我們对于这个动物的概念或观念是一个与这动物本身完全不同的东西，——好象动物本身才是真理似的。不过这里所說的并不是这个可以感觉的动物，而是动物的本質；这就是动物的概念。动物的本質在可以感觉到的动物身上并不表现为本質，而是表现为有客观个体性的“一”，表现为那个普遍者的一种形态；其所以是本質，是因为它是我們的概念，而事实上只有这个概念是真的，——感觉所及的东西是消极的。因此，如果我們对于絕對本質所存的概念就是絕對本質自身的概念，不是任何別的东西，那么它就是本質自身了。但是上帝似乎并非仅限于这个本質；因为上帝不仅是本質，不仅是本質的概念，而是本質的存在。作为純粹本質的上帝的存在，乃是我們对于上帝的思維；但是上帝的真正的存在却是自然。在这个真正的存在里面，自我是个別的思維者；自我附屬於这个存在，作为这个存在的环节，但是并不构成这个存在。必須从作为本質的本質存在〔按即純粹思維〕，过渡到作为真实存在的存在〔按即自然〕；就上帝之作为自然而言，无疑地是个別自我意識所达不到的彼岸：(1)認上帝为个别自我意識或純粹思維所达不到的彼岸的那种客觀的思想方式，是必須克服的。(2)作为个别实在物的上帝，就是自然。思維所达不到的上帝只是实在、自然，不过即便是自然也回到本質，換句話說，自我意識的个别性也要加以克服。

柏罗丁之所以被称为狂想，是因为他有这样一种思想：他認為上帝的本質就是思維本身，并且就呈现在思維里面。基督徒們曾經說过，上帝在一定的时候、一定的地方一度以一种感性的方式呈現，而且和他的人民同居，构成他們的精神，同样地，柏罗丁也說，絕對本質呈現于自我意識的思維中，作为本質存在于思維里，換句話說，思想本身就是神圣的东西。——但是在这种單純化自我意識

的过程中,一点也沒有狂想的成分。这一点可以从以下一点証明:即令这种对上帝的直接認知就是一种对上帝的思維与了解,这也(47)不是一个空洞的感觉,換句話說,并不是一个同样空洞的直觀。柏罗丁的思想是很接近这一方面的;他所用的那种譬喻式的表現方法,尤其使他的思想与一部分混乱的神秘观念有別。柏罗丁的哲学理念是理智主义,也就是說,是一种高級的唯心論,不过从概念方面說,究竟还不是一种完备的唯心論。

至于柏罗丁的确定的主要思想,亦即那种客观的东西,那种在这出神状态中、在这思維的存在中回到自身的内容,我們已經就其一般的主要环节講过了。

(一)始基、絕對、基础在这里同費洛所說的一样,是純粹的存在、不变者,是一切显现出来的存在的基础与原因,它的可能性与现实性是分不开的,它就是它自身的絕對现实。它是最根本的統一,这个統一是一切本質的本質。原則、真理并不是有限事物的杂多罗列,也不是一物借以与他物分离的那种通常的實質性,总之,事物的統一乃是事物的本質[⊖]。这个統一真正說来并不是全体;因为全体是一切个体的凑合,也就是一切个体的总括;这个凑合的全体虽然好象是各个个体的本質、基础,但却是各个个体頗感生疏的外在的統一性。統一也不在全体之先;它与存在着的全体不是分开的、不然它就又会只是一个空想出来的东西了。[⊗] 柏罗丁所提出的,是一种更新的統一,这种統一是理性所规划的,有主观原則的作用。这就是柏罗丁所建立的最高的客观性或存在。在这种統一里面沒有多,換句話說,多并不是自在的。

⊖ 柏罗丁:“九章集”,第三集,第六篇,第六章;第六集,第九篇,第一——二章。

⊗ 同上,第八篇,第八章。

- (48) 这里所說的統一，只是象巴門尼德和芝諾所講的絕對的純粹的存在一樣；或者說，統一就是指絕對的善，這種意義的絕對，也就是柏拉圖尤其是亞里士多德的著作中所講到的絕對。首先，什麼是善呢？“善就是一切所依賴的那個東西，”這也是按照亞里士多德的說法，也是“一切所仰慕的東西；”一切都以它作為原則，一切都需要它，而它自己則毫無需要，它自身是自足的，它是一切事物的尺度與限度，它自身生出 νοῦς (理智) 和實體(οὐσία)，生出靈魂和生命，生出 νοῦς 的活動。到此為止，一切是美的，不過它比美更美，比善更善——ὑπεράγαθον(過分好)Θ——，它是在自由地統治着，在思想王國中有最高統治權Θ，因為當你說這絕對的善的時候，除它以外，你是什么也不能再增加，什么也不能更多想的。當你揚棄了存在自身，而認取了這絕對的存在或善的時候，你會感覺到驚奇；如果你把它當作你追求的目的而安於它，你就會從它所派生出的東西來理解它和它的偉大。當你象這樣面對着存在，從它的純粹本質去考察它時，你將會感覺到驚奇的。①

- 絕對的存在，柏羅丁說，是不可知的，②——費洛也說過——是退藏在自身之內的。關於這一點，柏羅丁說得很詳細，他屢屢說，靈魂要達到這種統一的思想，必需通過否定的活動，否定的活動同單純的語言是有分別的，——它是一種懷疑的活動，對一切賓詞加以檢查，而認為除了這個太一以外，一無所有。善是主觀思維的目的，同時也是實踐活動的目的；主要的是給太一下定義。一切一般的賓詞，譬如存在、實體，在柏羅丁的見解中是不適合於太一的，因

① 柏羅丁：“九章集”，第六集，第九篇，第六章。

② 同上，第一集，第八篇，第二章。

③ 同上，第三集，第八篇，第九——一〇章。

④ 同上，第五集，第三篇，第一三——一四章。

为它們表現着某种特性。⊖ 太一沒有感觉,沒有思想,沒有意識;因为在这一切里都有着分別。⊗ 虽然善是絕對的自由⊘,但是它沒有决定、沒有意志;因为意志本身是与善有区别的。⊙

这样的存在就是上帝,而且永远是上帝,它不在上帝之外,而是与上帝一体,与上帝同一的。“絕對的統一支持着事物,使事物不彼此分离;它是統一万物的坚固紐帶,它渗透一切有分离成对立物的危險的事物,把它們結合起来,化为一体;我們把这个絕對的統一称为太一,称之为善。它不是某个东西,不是任何一个东西,而是超乎一切的。这一切范畴都完全被否定了;它沒有体积,它也不是无限的。它是宇宙万物的中心点,它是道德的永恒泉源,它是神圣的爱的根源,——一切都圍繞着它轉动,一切都以它为目的。

νοῦς(理智)及自我意識永远在它里面有其起始和归宿。”⊕

柏罗丁把一切都引回到这个实体上;唯有它是真实的,它在一切实之中永远是自身同一的。一切都出于这个始基,都是这个太一的显现(在它里面創造者与被創造者結合为一)。但是,如果絕對是一个抽象的、特定的东西,如果不把它了解成自身能动的太一,那么就无法了解这个絕對的創造力了。这个从第一者到第二者的过渡,柏罗丁並沒有加以哲学的和辯証的处理,而只是用想象的和形象化的方式表現出这种必然性。他对于 νοῦς(理智),对于这个第二者,对于从潛藏到显现的这个进程,作了以下的說明:“这 (50)

⊖ 柏罗丁:“九章集”,第五集,第二篇,第一章;第六集,第二篇,第九——一〇章;第八篇,第八——九章;第九篇,第三章。

⊗ 同上,第六集,第九篇,第六章。

⊘ 同上,第六集,第八篇,第七章。

⊙ 同上,第六集,第九篇,第六章(參看第八篇,第一三章和二一章)。

⊕ 史太因哈特:“論柏罗丁的辯証法問題”,第二一頁;柏罗丁:“九章集”,第六集,第九篇,第一——九章,隨處可見。

一个绝对的善是一个泉源，这源泉别无其他原则，本身就是一切的流的原则，所以它并不为这些流所耗尽，而是永远如一的泉源。”它与这些流连成一体，所以这些流都包含在它里面；因此它们“从这里流出，流向四方，然而却又没有流出去，它们知道应当从哪里流来，往哪里流去。”^①这种分别是柏罗丁常常归结到的一点；这是太一规定或实现其自身的进程，这也是万物产生的进程，——这是主要的一点。

(二)这个统一第一次生的儿子是理智(*νοῦς*)，是第二个神圣的实体，是另一个原则。^②在这里我们遇到了一个主要的困难，就是去了解何以太一会决定要实现它自己这个问题。这永远是主要的兴趣。古代哲学家没有象我们这样用这种一定的形式提出这个问题；但是他们却对它下过工夫。*Noûs* 就是自我的自身发现。——它是 *δυάς* (“二”)，是纯粹的二，它是它自己和它的对象；它包括一切思想，它就是这个区别，不过是纯粹的区别，是永远与自身同一的区别。单纯的统一是第一者。^③在这里柏罗丁用一切想象的方式表明：“这个产生的过程是怎样完成的，怎样从统一产生出(51) ‘二’和一般的‘多’来，——这是一个从古以来熟知的现成的问题，假如我们要想知道怎样答复这个问题，我们就必需求助于上帝，不是用可以听到的声音，而是用向他祈祷的时候所发出的心声。我们要作这件事，只有一心向往唯一的上帝才行。静观的人应当退隐到心灵深处，如同退隐到一座庙里一样，安静地留在那里；超脱一切事物，一直静观到毫无变化发生。”^④这永远是思维的灵魂的

① 柏罗丁：“九章集”，第三集，第八篇，第九章。

② 同上，第三集，第八篇，第一〇章末。

③ 同上，第五集，第一篇，第四——五章；第七章；第四篇，第二章；第五篇，第一章。

④ 同上，第五集，第一篇，第六章。

心境。柏罗丁勉励人达到这种心境，并且把一切都引到这种心境上面。在这种純粹思維(靜觀)里，*νοῦς* 是真实的；这种純粹思維就是神圣的活动。

“这产生并不是一种运动，也不是一种变化；”变化造成另一个存在，并且过渡到另一个东西。“变化以及因变化而起的東西、可变的東西才是第三者；”*νοῦς* 还是保留在自身之內的靜觀。“由于理性由絕對实体而生，并没有变化，所以它是絕對实体的直接反映；它并不为一个意志或决心所决定。”而作为太一、作为善的“上帝是不动的；产生是从他、从永恒不变的他所发出来的一种光。太一向四周放射光芒(*περίλαμψιν*)；理智是由他流出来的，正如光芒从太阳射出一样。一切”(实体性的)“不变的东西，都从它們的实体放射出一种依賴它的東西；”或者正如柏罗丁所說，实体与它所发出的東西是一个東西。“象火放射热，雪放射冷，而尤其象物体发出香气一样，”*νοῦς* 也放射出存在。“那达到了完滿状态的東西进而流溢，——进而光芒四射——，”[⊖]向四周发出香味。[⊙]——对于这个发生或产生，柏罗丁也引用流溢作比喻，但是太一在流溢 (52) 时，仍旧永远是太一。“因为太一自身是圓滿的，是沒有缺点的；因此它向外流溢；这种流溢出来的流，就是产出物。然而产出物又回到自身，”永远要“回到太一，”回到善；太一是它的对象、内容和完成，——它是由上帝来完成的東西，它渴求上帝。“这就是理智，”——总之这就是产生出来的東西复归于原始的統一。“原始的靜止的存在，就是絕對的本質，理智是这本質的直觀；”[⊕]換句話說，理智的产生，是由于原始本質返回自身、觀照自身，它乃是一个

⊖ 柏罗丁：“九章集”，第四集，第三篇，第一七章。

⊙ 同上，第五集，第一篇，第六章。

⊕ 同上，第五集，第二篇，第一章。

能看的看。这向周圍放射的光是太一的直观；这种自己回到自己（ἐπιστρεφειν, ἐπιστροφή）就是思維，換句話說，νοῦς 就是这种循环运动。⊖

这些就是柏罗丁的主要原則；这种对于理念的性質的規定，对于理念的一切环节都是正确的，其中只有一个困难，这个困难是值得我們考虑的，那就是关于这种产生的問題。我們是可以各种不同的方式去設想这个无限显现其自身的情形的。——近代人对于上帝产生出万物这一点討論得很多，但是这种产生仍旧是一个感性的表象，或一种直接的东西。自身显示的必然性，并没有因此弄明白，只不过是假定了一些現象的发生而已。說圣父生出永恒的圣子，这固然能滿足想象；但是这种規定的形式，这种运动的直接性的形式，对于概念說，是不够的。因此理念在內容方面，是完全正确地被了解为三位一体，这是极值得注意的；这些規定虽然是眞的，但是并不能令人滿意。單純的統一及其变易乃是一切宾詞(53) 的揚弃——絕對的否定性；产生正是这种否定性本身，它并不是从一元开始过渡到二元。——我們可以从柏罗丁那里再引許多美丽的話，但是在他的著作里，每每重复着同一的思想；“返回到普遍”的話一再出現，其中却根本沒有說到眞正的进展。

这个理智只是各式各样的理念的內容。理智之为理智，理智的对象之为理智的对象，对于理智絕對不是一个外表的东西，也不与它对立。因此上帝是分別和扩展，但同样也是回复于自身，这个二元就在一元中，二元的对象就是統一。所思物并不在 νοῦς 之外，而在思想中，νοῦς 本身只是一个能思者。思想回复到思想的对象是絕對統一，这种統一是无法鑽研的，是不受決定的，而永远

⊖ 柏罗丁：“九章集”，第五集，第一篇，第七章；第六集，第九篇，第二章。

是不可知的。思維既然是这个样子，既然以自身为对象，那么它便有一个包含媒介物和活动性的对象，总而言之，里面包含着 *δύας* (二元)。这就是作为对思維的思維的思維〔按即反思〕。[⊖] 換句話說，思想既是它自己的对象，在发展这个絕對思想的时候，对于柏罗丁就有了一个原始真实的理智世界，理智世界与感性世界是有关的，不过这个关系是：后者只是前者的一个相去很远的摹本，而那被视为存在于这个絕對思維之內的东西，乃是感性事物的 *λόγοι* (定义)，乃是它們的概念和本質；这些东西乃是感性事物的模型 (柏拉图也曾这样說過)，有如上面关于源泉的例子所表明的那样。[⊗]

思維的本性就是思維思維自身，这是一个很有亚里士多德意味的定义。但是在柏罗丁和亚历山大里亚派那里，也同样用了这 (54) 个亚里士多德式的定义，認為所思的东西、为思想所产生的东西，乃是真实的宇宙、理智的世界；柏拉图所謂的理念就是这里的理智，就是进行构造、进行产生的理智与心智，理智与心智在这种被产生的东西里面是现实的，是以自身为对象的，是思維它自己的。

柏罗丁也以毕泰戈拉式的方式說，作为数的万物存在于这种邏各斯里，“但是数并不是最原始的，統一并不是数。最原始的数是二，不过是不确定的二元；一是二的規定者。二也是灵魂。数是密度；感覺認為存在的東西，乃是較后的东西。”[⊙]

关于这許多概念如何存在于理智中的問題，柏罗丁認為那是和一些元素結合在一个物体中的情形相同的，因此和彼此不相干

⊖ 柏罗丁：“九章集”，第五集，第三篇，第五章；第六集，第二篇，第八章。

⊙ 同上書，第二集，第四篇，第四章；第六集，第四篇，第二章；第五集，第九篇，第八—十九章。

⊗ 同上書，第五集，第一篇，第五章。

的类之間的情形不同,概念是彼此相异的,但又形成一个完整的概念,——它們之間的不同,并不是由空間上的不同造成的,而是由一种內在的區別使它們彼此相异,也就是說,它們彼此之間的关系,并不象存在着的部分之間的关系那样。⊖ 因此理智被宣布成否定的統一。原素构成一个物体的情形,决不同于部分构成全体的情形(部分是彼此不相干的,各自独立的)——譬如水和石英等結合在一个結晶体里的时候水还是水,石英还是石英。水和石英的存在是中立性的存在,在这种中立性的存在里,水和石英都被当作不相干的、存在的東西而被取消了;它們的統一是否定的統一,自身之中包含着不同的內在本質,它包含着不同的个性原則。

- (55) (三)有变化的世界是可以分別的,这些形式的多,是潛在地存在于理智中,不过不仅在理智中,而且是为理智而存在——即是作为理智的对象而存在。再者,理智具有三种思維的形式:甲、不变者,統一;理智把它的統一作为对象而思維。乙、理智思維它自己与它的本質的區別;它的对象是區別,或者是存在物的多。理智活动的过程就是世界創造的过程;在它之內,一切都彼此分別,各有各的特性(形式),这便造成了事物的实体。丙、思維活动中的实質的、不变的成分乃是規定或范疇;因此从它产生出和流溢出万物的情形是这样的:它保持着充滿一切,同样也直接吸引着一切。它是这一切区別的取消,或者是从一个到另一个的过渡;它正是这样思想它自己的,它自己就是自己的对象。这就是变化。当 *vous* 思維着自己在变化中,而在变化之中仍保持其自身的單純性时,它所思維的对象就是一般的生命。当理智把自己作为对象,把它自己的各个环节認為存在时,这便是生动的真实的宇宙。这

⊖ 柏罗丁:“九章集”,第四集,第二篇,第二章;第五集,第九篇,第八章。

种从自身流出而又返回自身,这种对自己的思维,便是柏罗丁所了解的世界的永恒的创造。①

很明显地,在柏罗丁的这种思想中,首先取消了外物;存在的事物本身只是概念。神圣的理智就是概念的思维,概念在神圣的理智中被思维,也就是概念的存在;它们的存在不是别的,就是这种被思维。它们是思想的环节,同样也就是存在的环节。——*δύναμις* (潜在)与 *ἐνέργεια* (实在)在柏罗丁也是屡次提到的,这是他的主要范畴;他对于这两个范畴,有许多很详细的解说。所以他把 (56) *νοῦς* (理智)分成思维(*νοῦς*)、所思物(*νοητόν*)与思想(*νοήσις*),因此 *νοῦς* 是一,同时也是一切;但是 *νοήσις* (思想)是分别者的统一。② 思想并不只是统一,而且是产生物;思想是向上帝飞跃的,——思想,也就是主体。思维与外在的上帝的对立这种区别被取消了;因此人们诋毁新柏拉图派为狂想,其实他们也的确想出了不少奇异的东西。

再考察他所提出的三种思维方式,亦即单纯的、区别的、变化的三种方式,于是思维就有了下面三个原则:那第一种方式是对它的对象自身作单纯的无分别的直观,换句话说,这就是光。它不是物质,而是纯粹的形式、实效性。空间便是这种实效性的抽象而单纯的连续性,并不是实效性自身,而是它的连续性的形式。而那第二种思维方式,作为对这种光的思想的理智,本身就是光,但却是绝对真实的光,换句话说,是光中之光。③

① 柏罗丁:“九章集”,第四集,第三篇,第七章;第二篇,第一、二章;第六篇,第四章;第六集,第二篇,第二二章。

② 同上书,第五集,第三篇,第五章:“一切事物可分为三种:理智,思想,所思物。”

③ 同上书,第四集,第三篇,第十七章。

甲、这三个原则是太一、 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 、灵魂。“ $No\upsilon\varsigma$ 按其本性说是永远在活动中。向它与围绕它的运动就是灵魂的活动。从理智到灵魂的过渡使灵魂具有思想的力量，在它们之间没有插入任何东西。思维($\nu\omicron\upsilon\varsigma$)并不是一个多数的东西；思维是单纯的，思维之所以为思维就在于它思维。真正的 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ （并不是我们在欲望中的理智）在思想中思维，它的所思对象不在它之外；它自己就是它所思的对象，必然在思想中有着它自己，并且见到自己，——见到自己并不是不思维，而是思维。——我们的灵魂有一部分是在永恒”（光）“中，是普遍灵魂的一部分；普遍灵魂有一部分在永恒中，从永恒流出来，始终存在于它自身的直观中，并不是出于谋划，”等等。全体雍容盛装，把它按它的本性所能发出的东西给予一切有形体的事物，正如一团放在中间的火向四周发出热一样。⊖

(57)

“太一不应当是孤立的——因为如果太一是孤立的，一切将要隐藏不见，就会表现不出任何形相。如果太一是孤立的，一切存在物就会不存在；如果那些达到灵魂阶段的事物没有获得继续产生($\pi\rho\omicron\omicron\delta\omicron\nu$)的话，也就不会有大群从太一产生出的存在物了——：同样地，各个灵魂也不能单独存在，否则由它们产生的东西便不会出现了。因为灵魂存在于每一个自然物内，从它产生出某些事物并且把它显露出来，正如种子从一个不可分的萌芽中产生出与表现出一些事物一样。根本没有什么东西阻碍万物分享善的本性。”⊙ 柏罗丁把有形体的事物和感性的事物丢在一边不管，他毫无兴趣去解释这些东西，只是一味要想摆脱这些东西，好挽救普遍的灵魂和我们的灵魂于危殆之中。

乙、柏罗丁谈到感性世界的根源，谈到罪恶的来源。感性世

⊖ 柏罗丁：“九章集”，第二集，第九篇，第一章。

⊙ 同上书，第四集，第九篇，第六章。

界以物質为其根源；柏罗丁对于这个物質作了許多哲学上的討論，并且結合着物質的性質討論了罪恶。物質是帶着存在物的形象的不存在的東西(*οὐκ ὂν*)。事物由于它們的純粹的形式、由于使它相异的區別而彼此不同；區別的共相便是否定，这就是物質。因为 (58) 存在是原始的絕對統一，所以这种客觀事物的統一乃是否定；絕對的統一沒有任何賓詞、特性、形相之类。因此它自身是一个思想或純粹概念，而且是純粹的非決定性的概念；換句話說，它是沒有現實性的普遍可能性。柏罗丁把这种純粹可能性叙述得很詳細，将它規定为否定的原則。Θ 关于这种可能性，柏罗丁說得很多：

“黃銅只是一个可能的銅象；在不保持前后同一的事物方面，可能者是完全另外一个东西。当一个按可能性說是文法家的人变成了現實的文法家时，可能者与現實者是同一的。无知的人偶然也会变成一个文法家，但是其所以如此并不是因为他无知，而是因为他是一个可能的有知者。灵魂本身便具有着它可能具有的性質，也是在可能性中有知的。現實性就其在現實中而不在可能性中說，我們把它称为形式或理念(*εἶδος*)是并无不合的：它并不是一般的(*ὁπλῶς*)現實性，而是某一个确定的現實性(*τοῦ καὶ ἐνέργειαν*, *sed potius huius actus*——据費其諾的翻譯)。因為我們把它叫做另一个現實性，也許是更为恰当(*κυριώτερον*)，这种現實性与那引向現實性的可能性是对立的。因为可能者有变成另一个在現實中的东西的可能性。但是可能者凭借着可能性在自身內也有着現實性，正如技巧有着与这种技巧相連的行为，勇敢有着 (59) 勇敢的行为一样。”Θ

“如果在所思物里面”(在“灵明世界”里是一种不正确的說法；

Θ 柏罗丁：“九章集”，第二集，第四篇，第四章，第一〇——一五章。

Θ 同上書，第二集，第五篇，第二章。

并不是什么世界,而是 ἐν τοῖς νοητοῖς[在所思物里])“并没有物質,因为物質乃是在可能性中的东西(ὕλη ἐν ᾗ τὸ δυνάμει),不能变成”(utpote[不能],不是 quam[仅仅])“这样一种还不存在的東西,也不是一种变化为他物的东西,也不是自身不变而产生他物、或者自己离开讓位給他物的东西:那么,在有存在的場合”(不是在領域中,不是 in regno)“——存在是有永恒性而无時間的——,就沒有任何單純在可能性中的东西。在这种場合,物質应当作为一种形式(εἶδος),正如灵魂这个形式对于他物(πρὸς ἕτερον)是物質那样。”Θ(这一段講得很不清楚)。——一般說来,物質并不是 actus (现实性)。Θ“它是在可能性中存在的東西。它的存在只是一个預示生成变化的東西: 所以它的存在轉化而为将要存在的東西(ὁ ἔσται)。那存在于可能性中的,并不是某一个東西,而是一切;”现实者才是一定的東西。“物質永远依賴別的東西,它是将来的東西的可能性。它被放在后面,如同一个暗淡的、阴暗的(曖昧的)、不可名狀的影象(εἰδωλον)一般。它是不是現實的影象呢?
(60) 它是否因此是現實的虛妄呢?这根本是一个真正的虛妄(ἀληθινὸν ψεῦδος),这根本是一个真正的不存在(ὄντος μὴ ὄν);”物質是一种在現實中不真實的東西。“因此它在現實中不是一个存在物,它的真理,”它的實質,“是在非存在(μὴ ὄντι)中;”事实上它是不存在的,“它的存在是在非存在里。”非存在表达了物質的本性;非存在便是它的特質,它是純粹的否定。“如果从錯誤中拿去了它的錯誤,也就拿去了它所具有的全部實質。同样情形,如果你把現實性加到那种在可能性中具有其存在和本質的東西上面,你就把它的實體的原因毀灭了,因为它的存在正是由可能性構成的。因此假

Θ 柏罗丁:“九章集”,第二集,第五篇,第三章。

Θ 同上,第四章。

如我們要想使物質不受損害，我們就应当始終把它當作物質；因此似乎应当說它只是在可能性中，才能使它保持原狀。”[⊖]

丙、与善相对立的恶，現在也开始成为研究的对象，因为罪恶来源的問題，是人类的意識普遍感覺兴趣的。这些亚历山大里亚派学者，曾經把思想的否定當作物質，自从具体的精神进入意識之后，抽象的否定也就在这种具体的形式下被了解为存在于精神自身之內，因此被了解为精神的否定。柏罗丁从許多方面考察这个罪恶；但是对于这一点，思維的考察並沒有多大进展。大体上在他的思想中占統治地位的是以下这些观念：灵魂的行为就是引向太一的运动，灵魂与邏各斯之間並沒有別的东西；因为思想只是以自身为对象，只是把自己看成在思維的东西。[⊖] 善是一切存在所依靠的，是自身滿足的，是一切的尺度、原則与限度，是給予灵魂和生命的东西，不但是美的，而是超乎一切最好的东西之上的，在思想中統治着、支配着。[⊖]“善是 νοῦς，不过并不是我們所常用的那种意义下的理智，那种意义下的理智是从一种假定中(ἐκ προτάσεως)滿足自己，并且了解对它所說的話，它作出一个結論，并且从結論所生出的东西里引申出一种理論，而从結果中認識到它原先所沒有的东西，因为在这以前，虽然它是理智，它的知識却是空的。但是这个 νοῦς、心智却具有着一切，它就是一切，却又在自身之中；”它自身之中包含着一切；“当它沒有一切时，它便有着一切，”因为一切对于它乃是思想上、心智上的东西。可是它的具有一切，和我們具有与我們相异或在我們之外的事物意义是不同的，它所具有的并不是异于它的东西，因为它就是每一个事物，也就是一切事物，

⊖ 柏罗丁：“九章集”，第二集，第五篇，第五章。

⊖ 参看本書第196頁(原版第56頁)。

⊖ 参看本書第188頁(原版第48頁)。

它不是混杂的,而是自在自为的。

分有 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 者并不同时分有一切事物,而只不过分有它所能分有的事物。它(即 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$)是有限的 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 的“最初的现实性,”——亦即它的现实是最初的现实——“它是最初的实体,因为理智(即有限理智)存在于其中。它圍繞着有限理智在活动,亦即圍繞着有限理智在生活(?)。在外面圍繞着有限理智运动的”(χωρεύσασα, oiroa hunc se versans. 是不是 χωρεύσασα?)“灵魂,观察理智、洞見理智的灵魂便凭借理智而直观上帝,这便是毫无罪恶的幸福的神的生活。”心智便是活动,但是这样它就从自身流出,流溢出来;

(62) 因此它是进行分别的心智,不过因为它在它的区别中只是对它自己活动,所以它永远在它的神圣統一中,并且过着一种毫无罪恶的生活。“假如一直保持着这种生活,那就沒有罪恶了。但是圍繞着万有之王还有第一級、第二級、第三級的善;第一級的善($\delta\kappa\epsilon\iota\nu\omicron$)是一切善的創始者,一切都屬於它;“不过其中也包含着区分的环节——,第二級的善圍繞着($\pi\epsilon\rho\iota$)第二級的东西,第三級的善圍繞着第三級的东西。” \ominus

“假如这是存在的和高于存在的東西,那么罪恶就不在存在物里,更不在高于存在物的东西里;因为这就是善。因此只能說,假如还有罪恶存在,那它只能是在无有中,它只是一个不存在的形式——不过不存在者并不是完全不存在,而只是存在物的对方。”罪恶并不是独立于上帝的絕對原則,如同諾斯替派、摩尼教徒所認為的那樣。“罪恶并不是一种不存在的東西,正如动和靜是存在的東西一样,而是有如存在物的一个影象,真正說来”(严格說来)“是不存在的。它是感性的宇宙。” \ominus 罪恶的根源是在非存在里。

\ominus 柏罗丁:“九章集”,第一集,第八篇,第二章。

\ominus 同上,第三章。

在第一个九章的第八篇里，柏罗丁說：“罪恶怎样才能被認識 (63) 呢？当思維离开自身时，物質就发生了。只有抽掉对方，才有物質存在。当我们把理念取去之后，所剩下的东西，我們便說它是物質，”是罪恶。“因此思想变成了另外一个东西，变成了非思想，因为它敢于超出自己的范围去活动；”那不是它自己的东西便是物質，便是罪恶。“正如眼睛为了要看它所看不見的黑暗而抛开光明——这个看就是不看——：同样情形，思想为了看与它相反的东西，也就忍受着与它矛盾对立的東西。”[⊖] 这种抽象的对方，也就是罪恶。看渺茫无定准的东西就等于不看。“从对于定准”——*ὄρος, νοῦς* (观看，心智)——“的关系看来，感性事物就是在限度(*πέρας*)方面无定准的、无限的、”无限度的东西，就是无定、不定、不圓滿的东西，就是绝对貧乏的东西。这对于感性事物并不是偶性(*συμβεβηκότα*)，而是它的实体(*οὐσία*)。”它的目的永远是生成变化；我們不能說它存在，而只能說它永远是将要存在。——“以 *νοῦς* 为目的(*νεύουσα* 倾向)的灵魂是純洁的，是离开物質、离开一切无定与无定准的东西的。”[⊕]

“但是为什么有善的地方也就必然有恶呢？因为全体里面必定有物質；因为全体必然由对立面构成。假如物質不存在，全体也就不存在了；世界的本質是由 *νοῦς* 与必然性混合而成的。与神灵同在，就等于說在思想中；因为神灵是不朽的。我們也可以这样去了 (64) 解罪恶的必然性。因为善不能单独存在，物質是善的对立面，是必然要产生的。”所謂 *πρόοδος*、产生就是一种行为，就是一种自反的活动，因此其中包含着区分与对立。在善的产生中物質是必需的，为了产生善，便要有物質来作对立面。或者我們也可以說，罪恶是

⊖ 柏罗丁：“九章集”，第一集，第八篇，第九章。

⊕ 同上書，第三章和第四章。

由不断墮落而降到一个再也不能下降的極端的东西；不过最初者必需要有些东西跟在后面，所以極端也是必需的。這就是物質，物質本身不復具有任何善的因素；這就是罪惡的必要性。⊖

“物質確實是不存在的，是一種揚棄自己的運動，是絕對的不靜止，然而它又在靜止中——這是自己與自己對立；它是小的大，大的小，少的多，多的少。用一種形式去規定它時，它就更加是一種對立；這就是說，當考察它、固定它時，它就不固定而逃跑了，而當它未被固定時，它却固定了。——簡直是個幻覺。”⊗ 因此物質自身是不滅的，它不能變成任何東西；⊘ 變化的理念自身是不滅的，但是涵蘊在這個理念之內的东西却是可變的。這種物質決不是沒有形式的；我們已經見到了理智對於它的對象有一個第三種關係，就是區分的關係。這種關係、過渡、變化乃是宇宙的生命，乃是宇宙的普遍靈魂。同樣情形，它的存在不是在理智中所進行的變化，而是它的存在通過理智成為它的思想的直接對象。

在柏羅丁那里和在畢泰戈拉那里一樣，主要的方面是 *ἀγωγή*（引導）靈魂到道德。上面已經說過，柏羅丁曾經屢次講到諾斯替派；特別是在第二個九章的第九篇里。諾斯替派把精神、心智當作真實的東西；他們就是由 *γνώσις*（認識）一字而得名的。不過他們把聖書里的一切都變成了精神性的東西，他們把存在的形式，把構成基督的一個重要環節的那個實在性的形式，都化為一個普遍的思想。柏羅丁表示反對諾斯替派，堅決主張思想物與實在物之間的聯繫是重要的。他說“我們要達到善，並不是凭借蔑視世界和世界中的神靈以及其他各種美。罪惡的人輕視神靈，而且只要當他

⊖ 柏羅丁：“九章集”，第一集，第八篇，第七章。

⊗ 同上書，第三集，第六篇，第七章。

⊘ 同上書，第八章。

作到完全的蔑视时，他就完全是罪恶的了。他给予可知的神灵的尊荣是完全不恰当的。”诺斯替派对思想中的神灵予以最高的尊敬；但是如果我們只是一味思想的话，在思想与实际世界之间是得不到任何和谐的。“实际世界中的灵魂比我們的灵魂更接近天国，这个实际的世界怎样能与天国分开呢？对接近天国(ἐκείνους)表示轻视的人，只不过在口头上(λόγῳ, 費其諾譯为 *verbis*)認識天国。如果說天意(πρόνοια)、“神圣的东西”达不到尘世(εἰς τὰ τῆδε, 現 (66) 世), 怎能算是虔信呢？为什么上帝不在这里？为什么他会知道他們在这里呢？”(——以前只是 πρόνοια[天意], 不是 θεός[神]——他們指人)“因此, 他无所不在, 也在这个世界內, 不管采取什么方式, 所以世界也分有他。如果他在世界之外, 离我們很远, 你就不能对他或他所产生出来的东西說什么話了。这个世界也分有他, 是不会被他放弃的, 也是永远不会的。因为全体分有神的天意比部分多, 而那个世界灵魂分有的更多。世界的存在与世界之为理性存在便証明了这一点。”^Θ

柏罗丁很明确地表示反对诺斯替派，反对单纯的理智。诺斯替派与西方教会是对立的，西方教会对它們多方攻击；在基督教初起的几个世紀里，是把他們当作异端看待的，因為他們否認或取消了基督存在的观点。他們說，基督的存在只不过是一个虛假的肉体。摩尼教徒的說法和他們完全一样，認為上帝，善显现出来，照耀一切，因此产生出一个灵明世界。第三者是回头的 νοῦς、精神，第二者与第一者是产生一切的太一，是感攝的太一；这种感攝便是爱。这一派异端对于这个观念認識得很清楚，不过他們把个体化 (67) 的实在的形式抛弃了，基督教是在这种形式中表現这个观念的。

Θ 柏罗丁：“九章集”，第二集，第九篇，第一六章。

基督上十字架因此顯得只是一個現象，只被當成一個譬喻，影射着一個關於被囚禁的靈魂的實際煩惱的圖象。因此發生一個觀念，認為基督在全世界上被釘十字架，在靈魂中受難，認為這是一種神祕的上十字架。由於滋長作用，光明的部分被束縛了，這種光明部分被束縛，便形成了植物。[⊖] 這個觀念被他們看成普遍的理念，這理念在關於自然中的一切事物方面，在植物與動物以至靈魂的本性方面，被返復地說了又說。因此，對於這些諾斯替派學者，柏羅丁曾經表示反對。教會也曾同樣地特別主張神性與人性的統一。這種看法曾經在基督教里深入人心，所以人性被認為是實在的，是具體的，而不是僅僅具有譬喻或哲學的意義。

這樣便構成了柏羅丁的理智主義與唯心論的基本觀念，也就是他的那些普遍觀念。他把特殊事物引回到這些普遍觀念上，不過論證常常是作得很形象化的。他的思想中所缺乏的是：（一）上面所指出的概念。分化、流溢、放射或產生、顯現、發生也是近代人所常提到的名詞，但是事實上這些名詞並沒有說出什麼東西來。懷疑論和獨斷論以及意識、認識造成了主觀性與客觀性的對立。柏羅丁取消了這種對立，高飛到最高的境界，沒入亞里士多德的“思維的思維”這個觀點；他和亞里士多德的類似之處，多於他和柏拉圖的類似之處。他的思想是不辯證的，既不是由自身出發的，也不象意識那樣從自身出發又回到自身。

- (68) （二）再往下，一方面是自然，一方面是呈現的意識以及高級靈魂的作用，其中包括着許多任意的成分而缺乏概念的必然性；另一方面表現為五光十色的形象化的思想，在這種思想里，把應當放在概念內規定的東西放到一種實在性的形式內表達了出來，這至

⊖ 內安德：“最高尚的諾斯替派系統的發展”，第九〇頁。

少是一种无用的和不合适的表达法。我现在只举一个例子：我們的灵魂不只屬於完善、幸福、一无所缺的理智世界；灵魂的思想能力只是屬於最初的理智。灵魂的运动能力，作为生命的灵魂，是从理智性的世界灵魂中流出来的，而感觉則是从感觉的世界灵魂流出来的。这就是說，柏罗丁把最初的世界灵魂当作理智的直接活动，——理智就是自身的对象；世界灵魂是超出凡尘的純淨灵魂，它住在恒星的高天上。这种世界灵魂有創造的能力；从它又流出一个完整的感觉的灵魂。个人以及与整体分离的特殊心灵的願望給与它一个身体；它在高高的天界里接受这个身体。它凭借着这个身体得到了想象力和記憶力。最后它轉化为感性世界的灵魂；在感性世界得到了欲望以及在自然中生长的生命。⊖

这种堕落，这种灵魂化为肉体的步驟，被柏罗丁的繼承者們描写得好像是灵魂从銀河和黃道带降落到位置很低的行星里面来了，在每个行星里它接收一些新的力量，在每个行星里它也开始使用这些力量。灵魂第一次在土星上得到对于事物作推論的力量；在木星上得到使意志产生效果的力量；在火星上得到情感和欲望；在太阳上得到感觉、意見和想象；在金星上得到对特殊事物的欲望（69）；最后在月亮上得到生殖的力量。⊖

柏罗丁一方面規定了灵明的实体，另一方面又以同样的方式为精神性的东西制造了一种现实的存在、特殊的存在。仅仅具有欲望的灵魂是动物；仅仅生长、仅仅具有生殖力的灵魂是植物。但是动物与植物不是特殊的精神状况，并不在普遍的精神之外，而在

⊖ 布勒：“哲学史教程”，第四部，第四一八——四一九頁；提德曼：“思辨哲学的精神”，第三册，第四二一——四二三頁；柏罗丁：“九章集”，第四集，第一篇，第三篇和第八篇，随处可见。

⊖ 布勒：“哲学史教程”，第四部，第四一九——四二〇頁。

世界精神对于自身的特殊自我意識的阶段之中。不过土星和木星与这一点不发生关系。如果它們在它們的潛能中表現灵魂的要素,那只不过是等于說,它們現在每一个都表現一种特殊的金屬。正如土星表示鉛,木星表示錫等等,土星也表示推論,木星也表示意志之类。不把土星的概念、本質表达出来,而說土星相当于鉛等等,或者說土星代表着鉛,这是再容易不过的事,——这个比拟,并不是比之于概念,而是比之于从空气以及土地中取出来的感性事物。譬如土星是推論或代表推論之类;因为那里是有了灵魂的。不过这里所举出这些观念都是歪曲的或錯誤的;正如我們要說土星是鉛等等的时候一样。鉛的本質不再是名叫鉛的那种感性存在物了,在这样一种情况之下,也沒有給灵魂一种实在性;因为並沒有表示出它的本質——而只不过表示出一种感性的存在而已。

三 波尔費留和揚布利可

波尔費留和揚布利可是柏罗丁的著名弟子。〔前面已經提到(70)过,他們是写毕泰戈拉傳的人。〕^①波尔費留是叙利亞人,死于三〇四年。^②揚布利可也是叙利亞人,死于三三三年。^③在波尔費留的著作中,我們还保有一部介紹亚里士多德关于种、屬和判断的“工具論”的引論,这部書里面陈述了亚里士多德邏輯的主要环节。这部著作过去一直是講授亚里士多德邏輯的教科書,同时也是人們据以引申出亚里士多德邏輯的形式的史料来源;我們通常的邏輯書里的內容,很少有多于这部引論的。从波尔費留專攻邏輯这件事看来,足以証明确定的思維形式已經更多地进入新柏拉图派了;

① 据米希勒本,第二版,英譯本,第二册,第四三一頁增补。——譯者

② 布魯克尔:“批評的哲学史”,第二卷,第二四八頁。

③ 同上書,第二六八頁。

但是，这完全是一些属于理智和纯粹形式的东西。独特的一点是：在新柏拉图派那里，理智逻辑，对科学的纯粹理智的经验处理，是与完全思辨的理念相结合的，而在实践方面，又与信仰巫术、与神奇古怪的东西相结合。波尔费留写了柏罗丁的传记，就把柏罗丁写成了一个有法术的人；我们应该把这种事让给文学去管。

扬布利可表现得更加暧昧，更加紊乱；我们已经说过他是作毕泰戈拉传的人。毕泰戈拉派的哲学，新柏拉图派研究得也很多，特别是复活了毕泰戈拉派数的范畴的形式。他是当时一位很受尊敬的教师，因此得到了神圣导师的名号。不过他的哲学著作并没有什么特色，只不过是一些编纂出来的东西而已；他的毕泰戈拉传也没有给他的理解力增加太大的荣誉。在他那里，思想下降为想象力，心灵的宇宙下降为充满精灵和天使的国度，对精灵和天使加以分类，并且思辨也下降为魔法了。新柏拉图派把这个叫做神学。在奇迹里，思辨、神圣的理念被搞得好象直接与现实相接触，—— (71) 但是并非以一种普遍的方式。至于 *De mysteriis Aegyptiorum* (“论埃及人的秘法”)这部作品，我们并不能确定是否扬布利可所著。以后普罗克洛对扬布利可大事赞扬，说自己的主要思想都是从扬布利可得来的。①

四 普罗克洛

另一个更重要的、晚期的新柏拉图派分子，还必须提到的，是普罗克洛。普罗克洛于四一二年生于君士坦丁堡，于四八五年死于雅典，但大部分时间是同普鲁泰克一起在雅典居住和研究。他的传记是由马里奴写的，其风格和上面所列举的那些传记相同。根

① 参看：普罗克洛：“柏拉图神学”，第三卷，第一章，第一四〇页。

据这个傳記，他的父母是出自克散陀——小亚細亚的呂其亚的一个地方；由于这里崇奉阿波罗〔按系日神〕和明內娃〔按即雅典娜，司智慧、战事、艺术的女神〕为这个城市的保护神，所以他也以感恩的心情崇拜这两位神灵。据说这两位神灵也器重他，把他当作他們的寵兒，特別照顧他并現身在他面前，据说，亚波罗曾由于撫摩了他的头而医好了他的病，而明內娃曾囑咐他要他到雅典去。他首先到亚力山大里亚研究修辞学和哲学，后来才到雅典从普魯泰克和柏拉图派須里安研究。在这里他先研究亚里士多德哲学，后来研究柏拉图哲学。主要地是普魯泰克的女儿阿斯克勒比格尼亚引导他进入了哲学的最內在的秘密，据馬里奴肯定說，她是当时唯一保存着从她的父亲傳授給她的关于重要的神秘仪式和整套巫术的知識的人。普罗克洛学习了一切有关秘法的东西、奥尔斐的詩歌、黑梅斯的著作以及各式各样的宗教社团：因此随便他到

(72) 哪里，他对异教徒的崇拜仪式比那些專司仪式的祭司还知道得更清楚些。据说普罗克洛本人曾被导引进各种异教的秘法。他本人奉行最不相同的各个民族的一切宗教节日和仪式。他甚至知道埃及人的崇拜仪式，遵守埃及人的淨化仪式和礼拜节日，并且他还在某些日子絕食、祈禱和唱頌神詩。但是秘法（*μυστήριον*）在亚力山大里亚人那里并没有我們对这名詞所了解的那样的意义，反之，这名詞在他們那里一般是指思辨的哲学而言。同样，秘法在基督教里也只有对于理智才是不可理解的、才是秘法；但秘法乃是思辨的对象，是理性所可理解的，——秘法并不是什么秘密，而是启示的。普罗克洛曾經写了很多頌神詩，至今还有几首很美的遗留下来，这些詩都是獻給著名的神灵以及一些完全地方性的神灵的。关于他曾經信奉很多的宗教这一点，他自己也曾說过：“对于一个哲学家來說，光是为一个城的崇拜仪式或少数人的崇拜仪式服务，

那是不适宜的，他應該普遍地作全世界的祭司。”他認為奥尔斐是一切希腊神学的創始者；他特別認為奥尔斐和迦勒底的神諭具有很大的价值。他曾在雅典教学。自然，他的傳記作者馬里奴还叙述他做出許多偉大的奇迹，如他曾使天下雨，并曾使酷热消滅，如他曾使地震平靜、曾医治很多疾病，并且曾經看見神灵的現身。[⊖]

普罗克洛过着一种极其好学的的生活；他是一个深刻的、思辨的人，并且掌握了极其广博的知識。我們不禁感到这样一个哲学家的見解和他的門人們后来在他的傳記中对他的描述之間有矛盾。⁽⁷³⁾他的傳記中所提到的神奇的事迹，在他本人的著作中一点儿痕迹也找不到。普罗克洛遺留下很多著作，我們也还保有多种。还有几种数学的著作，例如“論圓形”(De sphaera)就是从他那里得来的。他的哲学著作主要是一些对于柏拉图的对話的注釋，对于不同的对話的注釋发表在不同的時間，特別著名的是对于“蒂迈欧篇”的注釋。但有一种只是手稿；古桑曾对这些手稿最全面地加以整理，并在巴黎出版。印成单行本的是他的“柏拉图神学”和他的“神学要旨”，——这是普罗克洛的主要著作。后面这一种小書克罗依采尔曾重新印有新版，此外还刊行了几种上面所提到的注釋。

他同样献身于崇拜上帝、科学和新柏拉图派的哲学。他的哲学的中心思想，很容易从他关于柏拉图的神学的著作中認識清楚。他的著作也有着許多困难，因为里面討論到异教的神灵，并从这些神灵里推究出一些哲学的意义。他和柏罗丁却很不相同，因为在他这里新柏拉图派哲学整个講来至少已經达到一个較系統的排列和較发展的形式。他的出色之点在于他对柏拉图的辯証法有了較深

⊖ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第二册，第三二〇頁；邓尼曼，第六册，第二八四——二八九頁；馬里奴：“普罗克洛傳”，隨处可見（“柏拉图神学”，引言）。

刻的研究。他是很有趣味的，因为特别在“柏拉图神学”里（这書无疑地也是富于辯証法意味的），对于理念的范围有較明确的进展和区分；而在柏罗丁那里情形就不是这样。在这一著作里，他从事于对最敏銳的、最深刻的“一”的辯証法的研究。他感到有必要去証明多即是一、一即是多，并揭示出一所采取的各种形式。但是他（74）的辯証法多少总是一种外在的論証，是非常令人厌倦的。不过有一点是不容誤認的，即普罗克洛哲学有深刻的意义，并曾获得了較充分的發揮和明晰性以及科学的发展，而且大体上講来他的文章也是很好的。他的哲学，如同柏罗丁的哲学一样，乃是采取对于柏拉图的注釋的形式，“柏拉图神学”一書从这一方面看来是他的最有趣味的著作。这是一个理智的体系。我們要看，如何才可以予以正确的闡述；我不是說，他的陈述是完全清楚的，其实也还有很多缺点。

在柏拉图的“巴門尼德”篇中，他特別明白地看到絕對本質的性質是被認識到了。柏拉图的“巴門尼德”篇的結果，在討論柏拉图时我們已經引証过了。[⊖] 在柏拉图本人那里，这些純粹的概念出現得很自然，好象除了它們所具有的直接的意义外，沒有更进一步的意义的似的。“一、多、有”等等，在这里我們了解的是这直接的一、多。我們把它們規定为我們思維中的普遍的概念；但在普罗克洛看来，它們有着較高的意义，它們是絕對本質的表現。——于是他根据柏拉图的辯証法来指明，一切規定，特別是“多”这一規定，如何会自己揚弃自己而回复到一。从表象意識看来，这是一条主要的真理，即：有許多实体存在着，或者多（多个事物，每一个事物都是一，因此是一个实体）本身就具有真理性，——但是这一条主要的真理在他的辯証法里却失掉其真理性了。其結論是，只有一

⊖ 参看本書第二卷第 218 — 219 頁（原版第二卷，第 243 — 244 頁）。

才是本質、才是真的，所有別的規定只不过是消逝中的量、只不过是一些环节，它們的存在只是象一个直接的思想那样。对于一个直接的思想，我們不承認它有实体性、有其独特的存在。所以一切都是規定，而一个事物的諸規定就是在思維中的这样的环节。对新柏拉图派和普罗克洛，常常有这样的反对意見不断地提出来，(75) 即：对思維說来，誠然一切都回复到統一，但这只是思維的統一，并不能由此推論出一切現實的事物不是現實的实体，彼此各自不同，各有其独立的原則，甚至各个不同的实体彼此互相分离，各有其自在自为的存在，——剛才所提到的只是邏輯的統一，而不是現實性的統一，从邏輯的統一得不出現實性的統一的結論。这就是說，他們这个反駁永远是把問題从头重新开始一番。他們說到現實性，認為現實性是某种自在地存在着的東西；當他們說到現實性是什么时，則他們只能說，現實性是一个東西、一个实体、是一，簡言之，他們老是重新提出某种自在地存在着的東西，而这東西之必然要消逝及其无自在性，是业已指明的了。

普罗克洛从一开始；他从一往前进展，但是他沒有立刻就达到心灵(νοῦς)。不过一切規定在他那里都具有着具体得多的形式；而这个一的自我发展，在普罗克洛那里也不复象在柏罗丁那里那样被認作概念。我們必須一下子放弃这点，不要去寻求二元化的概念。主要的東西是一、是太初。“一本身是不可言說的和不可認知的；但是我們可以从它的自身展現和自身回复的过程中去認識它。”[⊖]普罗克洛把这种自我二元化、自我分化的关系、一的最近的特性規定为一种产生、一种展現、活动、闡明、揭示。[⊙]一的产生的

⊖ 普罗克洛：“柏拉图神学”，第二卷，第九五頁。

⊙ 同上，第一〇七頁及一〇八頁。

- (76) 情况并不是超出自己之外;因为超出自身将会是一种变化,而变化是被設定为自己与自己不相等同的。因此通过它的产生的过程,一也并不感受到任何亏欠或减少。一是这样一种思維,这思維并不由于产生了一个特定的思想而感受亏欠,而仍然保持原样,那被产生的东西也保持在它自身之内。⊖

因此概念真正講来不复象在柏罗丁那里那样明晰了。不过这里普罗克洛对于柏拉图的“巴門尼德”篇中这种产生过程所表現的方式,却作了一个具有深刻意义的說明。他已經在柏拉图的“巴門尼德”篇中发现了产生的过程(普罗克洛关于这一對話曾写有注釋,参看古桑本第四至六卷),在那篇對話里巴門尼德以消极的方式(其結果常常是消极的)指出,如果肯定一存在,則必須否定多的存在等等。关于这些否定的說法,現在普罗克洛說:“否定并不取消它所指謂的东西(内容),而乃是根据它的对立以产生各个規定。所以当柏拉图指出太初不是多时,他的意思是說,多是从太初产生出来的,当他說太初不是全体时,他的意思是說,全体是从太初产生出来的”。⊖ 多、部分的特性是从一派生出来的。这种否定性不应当了解为一种簡單的缺乏,反之,否定性也包含着肯定的特性。多并不是被了解为經驗的意义,也不是單純地被取消。“这种否定的方式因此必須被認作完善的东西,这个完善的东西保持在統一性中,超出一切,并且是在一个不可言說、沒有限量的單純性之中”。*τὸ ἐλασιον* 是照耀四周的,也是有产生能力的,因此全体是理想地包含在一之中的。“同样,反过來說,神也必須重新对否定加以揚弃”,否決必不可以是絕对的;“不然就不会有神的概念,也不会有否定。不可言說者的概念圍繞着自身旋轉,从不安息,自己和

⊖ “神学要旨”,第二六章。

⊖ “柏拉图神学”,第二卷,第一〇八頁。

自己斗争。”[⊖]——这就是說，太一理想地建立它自己的規定，然后又把这些規定加以揚弃。否定者正是二元化的、产生的、活动的、与单纯者相反的东西；它也同样是沒有否定性的东西。因此柏拉图的辯証法在普罗克洛这里就获得了积极的意义；通过辯証法他可以把一切区别导回到統一。普罗克洛对于一与多的辯証法曾大加發揮，特別在他的著名的“神学要素論”里。

普罗克洛进一步指出，能創造者之創造事物是由于力量的充沛。但也有由于缺乏而創造的情形。需要、欲求等即是一种起于缺乏的动因。它的創造即对于它的缺乏的滿足。目的是沒有完成的，活动是由于要完成目的而发生的。但是在創造的过程中需要、欲求减少了，——欲求停止其为欲求了，或者它的〔抽象的〕[⊗] 独立存在被取消了。反之，太一超出它自身是由于潜在力的充沛，而这种充沛的潜在力一般就是现实性。这完全是亚里士多德的思想。因此太一的創造即在于它把它自身复多化，这样就产生了純粹的数，不过这种复多化并不妨碍它的統一，而乃是通过統一的方式 (*ἐνιαιώς*) 而复多化的。这种复多化并不减少那最初的統一。多必定分有一，而一却不分有多。[⊙] 普罗克洛多方面地应用辯証法去 (78) 指出：多不是自在的，不是多的創造者，一切必定归宿到一，因此一又是多的創造者。这一点他說得不很明晰，——一与多的关系不是自己对自己的否定关系。我們在这里所看見的乃是一种多方面的辯証法，只是对一与多的关系的往复推論。

其次，多是不相似的。在普罗克洛的这种論証的进程里，一个

⊖ “柏拉图神学”，第二卷，第一〇九頁。

⊗ 据米希勒本，第二版，第三卷，英文譯本及俄文譯本增补。——譯者

⊙ “神学要旨”，第二十七章；“柏拉图神学”，第三卷，第一一九頁；第二卷，第一〇一——一〇二頁；“神学阶梯”，第五章。

主要的特点乃是：他是通过类比的方式进行的，凡是和真理愈不相似的东西，便距离真理愈远。多分有一，但在某种程度内多又不是一。既然被創造者和創造者相似，因此多又以一作为它的本質，从而多就是独立的单一体（ἐνάδες）。这些独立的单一体包含統一的原則在自身内，但却又是不同的。但是多之所以为多，好象只是对于一个第三者来說的，就多本身来說，多也是一。現在这些独立的单一体又产生別的东西，但这些东西必定是更为不完善的。結果是完全和原因一样的，但被創造者与創造者則不是完全相同的。这些次一层的单一体都是些整体，这就是說，它們已不复是本質的統一体、自我統一体，在它們身上統一性只是一种偶性。因此被創造者与那〔能創造的〕統一体总是越来越离得远，分有这个統一体也愈来愈少。⊖

普罗克洛对理念的三个形式，——三一体（τριάς）的进一步規定是很出色的。关于三一体，他首先加以抽象的規定，把它当作三个神灵。⊖現在必須特別提出來談的，是他如何去規定三一体。这种三一体在新柏拉图派那里是很有趣味的，特别是在普罗克洛这里，因为他沒有停留在它的各个抽象环节里。他認為絕对的这三个抽象規定中，每一个規定本身又是一个三一体那样的全体，这样一来他便获得了一个真实的三一体。所以那三个規定就构成一个全体，而每一規定又被認作本身是充实的、具体的。这應該被認作他所达到的一個完全正确的观点。理念中各个差异，既然保持着自己的統一，因為它們是理念的各个环节、各个差异，本質上也被規定为全体，所以統一在它的差异里仍然完全是它本身那样，它的

⊖ “神学要旨”，第一——二章；第二八章；“柏拉图神学”，第三卷，第一——八頁，第一二二——一二五頁；第二卷，第一〇八——一〇九頁。

⊖ “柏拉图神学”，第三卷，第十一章，第一四〇頁。

每一个差异都具有全体的形式，而全体又是一种过程，在这过程里这三个〔从属的〕全体彼此相互建立为同一的东西。因此普罗克洛比柏罗丁说得更为明确，走得也更为深远。我们可以说，从这方面看来，在新柏拉图派中，他具有最优秀的、最发展的思想。

关于三一体他还有较细致的规定：那复多化自身为诸多单一体的统一体因而就产生了多，象这些单一体那样。但“多”这个概念本身并不是多。它是一般的二元性，或者说，它是与无规定性相对立的规定性。那第三者乃是规定者和无规定者的统一或混合物；——这才是真实的存在、实体、一多统一体(ἐν πολλὰ)。美、真理、对称都属于这种真实存在者。⊖ 这种真实的存在超出其自身就是生命。从生命各环节的分化和发展中首先涌现出理智，⊖ 从理智中涌现出灵魂。⊖

第一，这种出现并不是基于概念的必然性。万物沉浸在这个统一体中，仍然是在这个统一体的彼岸；但这种否定性正是它的创造。第二，普罗克洛与柏罗丁的区别在于他不把那直接从统一体中出现的東西叫做理智。普罗克洛较合逻辑；理智是一个较丰富的东西，那直接从统一体中出现的東西还没有把诸规定性发挥出来。真正讲来，这样的系列特别有其可取之处。普罗克洛区别于柏罗丁，因为他由于对各环节曾加以更纯粹的、更细致的区别，从而更紧密地追随着柏拉图。他说，“诚然对太初的统一大家的看法完全一致，但是柏罗丁于太一之后立刻就”象我们所看见的那样⊗ “让思维的本性出现，而他的老师”，——谁是柏罗丁的老师，

⊖ “柏拉图神学”，第三卷，第九章，第一三七——一三九页。

⊖ 同上，第三卷，第十三章，第一四一页。

⊖ 同上，第三卷，第一二七页；“神学要旨”，第一九二章。

⊗ 参看本书第190页（原版第三卷，第50页）。

普罗克洛又没有说出来；請参看他的傳記——，[⊖]“他〔指老师〕引导他〔柏罗丁〕进入一切神圣的真理，較好地限制了古代哲学家那些不确定的看法，并且对这些不同的层次之毫无秩序的混淆給以經過思想的区别，并且教人严密地遵守和坚持这些规定的区别。”[⊗]事实上，在普罗克洛那里，較之在柏罗丁模糊的观念中更有差异性和明晰性。他把 *vous* 認作第三者，認作回复到自身者，这是很正确的。

因此普罗克洛和柏罗丁相异的地方在于他不把存在当作原理(81) 或純粹抽象的环节，而把它当作統一，或者說，他不把太初規定为存在，而把它規定为統一，并且第一次把存在、自存者了解为第三者。

整个講来，我們看見，三个彼此互相区别的領域被規定为三一体。每一个領域同时又是这些环节的全体，这就是創造过程的不同层次。这些层次是什么，立刻就可指明。普罗克洛費了很大的力气去重新揭示这些层次，亦即不同的領域、潛能。

就三一体的細节而論，按照他的闡述，三一体的三个环节是：太一、无限、限度。这是他在他的“柏拉图神学”一書所發揮的三个抽象环节；无限与限度这两个規定也是我們在柏拉图那里曾經看見过的。[⊙]然而太初、神就是那說过不止一次的絕对的統一，本身不可認識的、紧閉着的、單純的抽象物。作为抽象物，它是不能被認識的，所能够認識到的只是它是一个抽象物，——这种的統一还不是能动性。这种統一超出存在的（超出本質的 *super-*

⊖ 参看本書第 208 頁（原版第三卷第 71 頁）；参看“柏拉图神学”，第一卷，第一章，第二八頁。

⊙ “柏拉图神学”，第一卷，第一〇章，第二一——二二頁。

⊙ 参看本書第二卷，第 214 頁（原版第二卷，第 238 頁）。

essentiale); 它的第一个产物就是事物的复多的单一体, 純粹的数。数是事物的思維的原則, 通过数, 事物得以分有絕對的一。但是每一事物只能通过它的个体的、个别的单一性、一而分有絕對的一, 而灵魂却是通过被思維的、普遍的单一性而分有絕對的一。普罗克洛把前面那种太初的統一叫做神, 因而便把后面这种被思維的单一性叫做神灵, 对于以后各环节也是如此。但是这些神灵或单一性并不怎样与事物的层次相适应, 以致有多少那样的单一体或神灵, 就有多少事物; 因为这些单一体只是凭借絕對的一来联系 (82) 事物, 它們是从全体、亦即从事物本身那样的混合体、綜合中抽取出来的。⊖ 事物本身是具有綜合性的全体, (灵魂是結合事物者)——它們是和那太初的統一不相似的, 不能够直接地就和这太初的統一相結合。因此抽象的被思維的多就是它們的中介。多是与絕對的一相似的, 并且是使太一与整个宇宙相結合的东西。純粹的多使不同的东西彼此相同, 从而把它們和太一結合起来。但事物与太一只有相似性。那第三者是把这这些单一体結合起来的限度, 并造成它們与絕對的单一体的統一; 限度把多与一的本身設定为一。⊗

这一点可以用如下的方式較好地表达出来, 較純粹地規定为对立面。普罗克洛从柏拉图“菲利布”篇采取限度、无限、混合体諸概念作为原則(本質); 因此这些原則就显得是最初的神灵。但是这些抽象概念与神灵的称号并不相适合。我們看見, [只有当] 它們又重新回复到它們自身[时, 它們才是神圣的。]

[普罗克洛說:] ⊕ “从那太初的限度”, 那絕對的一, “事物获得”

⊖ 参看本書第 222 頁(原版第三卷, 第 88 頁)。

⊗ “柏拉图神学”, 第三卷, 第一二三——一二四頁。

⊕ 以上三处据米希勒本, 第二版, 英譯本, 第二卷, 第四四二頁增补。——譯者

(ἐξήρηται 这是亚里士多德的用語,这个用語常常出現在新柏拉图派的著作里)“統一性、整体性和共同性,”亦即个体性的原則,“和神圣的尺度。反之,一切的分离、成长和多的出現皆建筑在这(83)太初的无限性上面”。[⊖] 因此无限者乃是量、无定者。柏拉图在“菲利布”篇中,把无限者設定为坏的东西,認為快感,而不是真理,因为坏的东西、快感是无限的、不确定的,其中沒有理性、邏各斯。[⊗] “因此当我们說到一个神圣的东西时,意思是指固定地存留在个别的单一体中的东西,并且只是按照无限性向前进展”,按照作为自我产生的連續性,“并且同时具有一本身和多,一是限度的原則,多是无限性的原則。基于这两个原則,一切得到它的进展,直到进入存在。所以那永恒的东西”(也是一个神圣的族类),“就其是一个理智的尺度來說,分有着限度:但就其为走向存在的永不停息的力量來說,它分有着无限性。因此理智就其在自身內具有标准的尺度來說,它就是限度的产物。就理智永恒地产生一切來說,它具有着永不减少的无限性的力量。”[⊘]

但是主要之点是限度、无限和混合物这三个基本規定。最后这一个名詞是一个柏拉图的術語,是不很适宜的、坏的名詞,因为它所表示的首先只是一种外在的結合,而这里却應該表示具体的、特別是有主觀性的东西。第三者在这里也是两者的統一。但是这些抽象的基本規定在普罗克洛那里只是被認作一个全体的諸环节、諸成分,而这个全体乃是一个三一体:所以这三个环节中每一个(84)个环节本身都是那样一个全体性的三一体,然而这些特殊形式中之一个形式,——亦即三个三一体中的一个三一体。限度和无

⊖ “柏拉图神学”,第三卷,第七章,第一三三頁。

⊗ 参看本書第二卷,第214—216頁(原版第二卷,第238—240頁)。

⊘ “柏拉图神学”,第三卷,第七章,第一三三——一三四頁。

限是先于 $\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$, 而又在 $\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha\ominus$ 之中。 \ominus

“那最初的存在是混合者”，是三一体同它自身的統一；“它既是生命的存在，也同样是理智的存在。(一)那最初的混合物就是一切存在的最初者。”还有两个别的层次：“(二)生命，(三)精神。因此一切都是三一式的，”因为这些不同的环节中每一个环节本身都是三一体。进一步，“现在这三个三一体就被规定为绝对存在 ($\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$)、生命和精神；所以应该用思想来掌握这些三一体，它们乃是精神性的。”只有可理解的世界是真实的，它本身包含着三个层次；这种三一体中的三一体构成真的、可理解的世界。到了这里普罗克洛就带进了古代神话的形式。因为他把那些有区别的单一体叫做神灵；但神本身是绝对存在，从绝对存在之中涌出了神灵。人们老是有着一种要求用明确的概念去阐明神话的企图。——它们的关系应该这样去理解：“但是这三个三一体本身就本质地 (essentialiter) 包含在存在之中；”它们应在太初的实体中予以把握，这三个三一体之中的每一个三一体都包含着别的三一体在自身内。“因为这里面有着实体、生命、理智 ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) 和 \ominus 存在的顶点” (summitas)。这是自我性的东西、自为的存在、主观性、个体的统一性之点。“那为思想所把握住的生命是一切存在本身的中介的中心。但是理智 ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) 是存在的限度 (finis)，它是在思想中的 (85) 思维；因为在思想的对象中有理智，在理智中有思想的对象。但是，这东西”——它在哪里呢？在 $\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$ 中吗？在太初中，或者说

\ominus “柏拉图神学”，第一〇章，第一三八——一三九页。

$\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$ 一般是“实体”的意思，黑格尔在这里没有译出来，在下一段里他译作“绝对存在”。——译者

\ominus 这里有一个问题，即“和”字 ($\kappa\alpha\iota$) 是否应该取消，如果取消了的话，则“存在的顶点”就是“理智”的同位语。参看“柏拉图神学”，第三卷，第一三九——一四〇页；又参看本书第 221—222 页 (原版第三卷，第 87 页)。

得更好些，在思想对象中 ($\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \nu\eta\tau\tilde{\omega}$)——“理性 ($\nu\tilde{o}\tilde{u}s$) 是在被思想的方式中的 (*mentaliter*)，在理性中那被思維的东西是在思維的方式中的 (*intellectualiter*)。本質 ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) 是存在着的東西中的常住者，而且是与那些第一原理交織着的東西，并不是从一里面派生出来的。”第二个环节有着具体的特性，“是生命，然而是从那些第一原理产生出来的，而且是同那无限的潜力一起出現的；”生命本身是整个的全体，具有着无限性的特性和不确定者的形式，因此生命是一个复多的东西。“但理智是限度”(个体性)， “这限度又”(把生命) “引回到那些原理，并永远使 \ominus 生命符合于本質，而完成一个理智的圓圈。”限度是自在的、抽象的东西，——是理智 ($\nu\tilde{o}\tilde{u}s$)。不过理智本身在第一层次里具有三个形式；这三个形式本身又构成三个层次。“由于它 \ominus 本身是一个三方面的东西，一方面是实体性的，一方面是有生命的，一方面是理智的，而一切都构成它的内容實質：所以它是一切存在中的最初者、是由那些第一原理构成的統一體。”这才是实在；很好！“我把它叫做本質 ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$)。

- (86) 因为独立的本質是一切存在的頂点，正如一切事物的单子；”太初、本質又叫做独立的本質，——这就是理智。“理智本身是能認識者”，而个体的东西“生命却是在运动中的思維；存在本身是被思維者。如果一切存在者都是混合而成，而自身存在者是本質，則基于那三个原理的本質便是混合者。” \ominus

“因此混合者便是被思維的本質，它是从神派生出来的，无限和限度也是从神派生出来的。这样就有了四个环节，混合者就是

\ominus “ $\nu\tilde{o}\tilde{u}s$ 是回到原理和限度的导引者”—— $\nu\tilde{o}\tilde{u}s$ 在这里是第一格还是第四格呢？——“它吸收原理并形成一個圓圈。”

\ominus 它在这里是指圓圈还是指理智呢？希臘文原文中沒有主語。

\ominus “柏拉图神学”，第三卷，第九章，第一三五頁。

第四个环节。”第一是单子、绝对的一；其次是多、多本身就是多个单一体，这是柏拉图的“无限”(ἀπειρον)；第三是一般的限度。太一是绝对地浸透一切的、自身常住的。在这三个环节之外，普罗克洛又加上第四个，这第四个环节是无限与有限（尺度、目标、限度）的统一。这里他采用了柏拉图的术语（在他的著作“柏拉图神学”中）；他常常引证了苏格拉底的话。那真正的第三者是混合者，但又不是真正的混杂的东西。普罗克洛采取了柏拉图的术语“混合者”以表示具体的东西、对立面的统一。这个作为有限与无限的统一的第三者，实即第四个环节。或者也可以说，由于太一是无所不包的，它就不算作一个环节。现在限度与无限这两个环节的统一就是实体(πρωτιστη οὐσία)：这是一切存在中的最先者。“这个统一体并不仅是从那些后于太一的原理构成的；反之它又是先于那些原理，并且是三一式的。”[⊖]一切都是三一体；那些原理只是抽象的三一体的三个环节，在这抽象的三一体中一切都潜在地包含在内。

“这就是一切存在的本性，许多潜能的一个单子，一个充实的本质，一即是多。”[⊖]——“它具有着美、真理、对称的三一性在自身内，”（普罗克洛也依照柏拉图那样称呼这三个三一体）：“美表示秩序，真理表示纯洁性，对称表示被结合的事物统一有序。对称是赋予存在者以统一性的原因；真理是事物之所以存在（具有本质）的原因；美是事物之为被思维者的原因”。[⊗]——普罗克洛指出，那第一个三一体包含一切在自身之内，而那两个别的层次本身也包含这些三一体；因此每一个三一体都是相同的，不过被设定为在构

⊖ “柏拉图神学”，第三卷，第九章，第一三六页。

⊗ 同上，第一三七页。

⊘ 同上，第一章，第一三九——一四〇页。

成那第一个三一体的三个形式之一形式中罢了。

甲、“这是一切被思維者的第一个三一体：限度、无限和混合者。”第一个三一体是这三个規定性本身的統一、純本質、第一个最高层次(διάκοσμος)、第一个神、神圣的东西的第一层次。这就是一；这个一、这个本質，作为具体的一本身，就是无限与限度的統一。而“限度”(πέρας 是具体的理智 νοῦς)“就是从不可言傳者和第一个神产生出来达到思維的頂点的神，是衡量一切、規定一切者，是作育一切并联系一切者，并且是把神灵的淨洁无瑕的族类吸收在自身之内者。”因此这第一个层次就是抽象的本質(οὐσία)，那三个环节都包攝在其中，但没有发展，固定地保持在限度内、在干燥冰冷的境地中，——在这样情形下它是关闭着的。这第一个层次的頂点(88)是抽象的本質。“但是那无限者”(量)“是这个神的无穷尽的潜能，是誕生一切的东西，它使各个层次显现，它是整个无限性：既是原始本質的、也是实体性的无限性，并且还是最后的質料。但混合者却是神灵的第一和最高的层次，这一层次把一切事物都潜伏地結合在自身内，按照被思維的、无所不包的三一体而充实自身，在简单的形式内总括着一切存在的原因，并且在最初的被思維者中固执着脱离了全体的頂点。”^Θ 这里所謂“被思維者”不是指灵明的东西，并不是說灵明的东西好象有一类，此外还有別的东西似的；在普罗克洛那里是没有这种区别和規定的。这里所謂“頂点”是指自我、个体性、自为的存在。至于所謂“脱离了全体的”是不是指那抽象的东西呢？这一层次是思維的頂点，本質上同样是一种回归，正如在柏罗丁那里也是这样。这第一层次发展到它的頂点就产生第二个层次；第二个层次整个講来就是生命，其頂点为 νοῦς (理智

^Θ “柏拉图神学”，第三卷，第一二章，第一四〇頁。

或心灵)。这第二个层次有着二元或无限的特性。在这个进程中，普罗克洛突然发生了灵感和陶醉的热情，于是他说：

乙、“在这保持在统一中的第一个三一体之后，讓我們現在用贊美詩来頌揚这第二个三一体吧，这第二个三一体是从第一个出来的，而且为类似 \ominus 前者的各个环节所充滿了的。正如第一个统一体产生了存在的頂点，所以中間的统一体产生了中間的存在；因为它同样是产生着的和保持在自身之內的。”在这第二个层次里，和以前一样出現了三个环节。“在这里基础是本質(οὐσία)，而本質曾是第一个三一体的統一或完成；本質在这里是第一个环节。第二个环节在前一个三一体里为无限，在这里为潜能(δύναμις)。两者的統一为生命(ζωή)”这是一般地給予整个层次以規定性的中心。“第二个存在是被思維的生命。存在者以 νοῦς 这一极端为基础。第二个层次是一个和第一个层次相类似的三一体；因为第二个层次同样地是神。”——这些三一体的关系是这样的。“由于第一个三一体是一切，然而理智地和直接地出于一，并且保持在限度之內，所以第二个三一体是一切，然而是有生命的并且是在无限性的原則之內；同样第三个三一体是按照混合者的方式而产生的。限度規定第一个三一体 \ominus ，无限規定第二个，具体者規定第三个。統一体的每一个特性彼此并列着，也說明了神灵的可理解的次序。每一特性包含着三个环节在自身內，而且每一特性都是这三一体被設定在这些环节之一中。” \ominus 这三个层次是最高 的神灵；

\ominus 德文原本为 das Alogische(非邏輯的)，意思不通，可能是 das Analogische 的誤排，俄文譯本第三卷第七一頁譯作 аналогичному моменту (类似的环节)，甚好，茲采用俄文譯本以糾正德文原本。英譯本把这句譯作“而且是由于取消了前面一个三一体而产生的”，意思不通，与原文亦相距太远。——譯者

\ominus 也許应作“那第三者”。

\ominus “柏拉图神学”，第三卷，第一三章，第一四一——一四二頁。

后来在普罗克洛那里出現四个层次的神灵。⊖

- 丙、“那第三个（实体）使被思維的理智圍繞着自己，”那第
 (90) 三个三一体即是理智本身。“它放一个中介者在它自身和絕對实体之間，并且以神圣的統一充滿被思维的理智；它通过中介者去充滿存在，并把存在轉向自身。这第三个三一体并不是通过原因而存在，象最初的存在那样，它也不启示大全，象第二个存在那样：而乃是作为能动和表現，——那絕對的限度。第一个三一体”（这个具体的神灵）“仍然潛藏在限度本身內。”——限度是否定的統一性、是一般的主觀性，“并且具有一切灵明事物的实存”（存在）“固定在它之內。”灵明事物存在着，并具有存在于这个一之內、于这个本質之內。“那第二个三一体同样是常住的，并且向前进展；”生命映現着，但是在映現过程中回复到統一。“第三个三一体”（思維本身）于向前进展后，把灵明的限度轉向并回复到开始，并使这一层次轉回到它自身；因为理智的本性在于导引事物回复到自身，“并使它遵照被思維者”（統一性）。并且这所有各环节：保持自身、向前进展、返回本源，都是一个思維（一个理念）的运动过程。”每一个环节本身就是一个全体，但三个环节都返回到一。在理智（*νοῦς*）中那前两个三一体本身只是环节；但精神的力量在于把前两个三一体統攝在自身之內。“这三个三一体現在以神秘的一的方式宣示了那第一个不可言傳的神的完全未經認識的（沒有〔对它的〕知識的）原因，”这个神就是第一个統一体的原則显示在那三个三一体里：“一个是神的不可言說的統一性，另一个”（生命）“是一切力量的洋溢（充沛）”和神的放出光明，“但第三个是一切存在的完善的
 (91) 誕生，是一般的本質。”⊕ 在神秘的境界中，这些被規定为全体、为

⊖ 普罗克洛 “‘蒂迈欧’篇注”，第二九一、二九九頁。

⊕ “柏拉图神学”，第三卷，第一四章，第一四三頁。

神灵的各种区别皆统摄为一了。⊖理智 (νοῦς) 有三方面: 实在性的、有生命的、理智的。⊗“在一个层次中具体者本身就是本質, 在另一个层次中它是生命, 在第三个层次中它是被思維的思想。”最初的实体是作为被思維的对象的理智: 当我談到理智、思維时, 則它是一种存在; 它也是一个环节。第二, 生命是被思維者和能思維者, 第三是思維着的思想。他也称这些为三个神灵; ——他也把本質 (οὐσία) 叫做原因 (ἐστία)、固定者、基础。⊘——“第一个三一体是被思維的神, 第二个三一体是被思維的和能思維的神,” 是能动的, “第三个三一体为純粹能思維的神”, 它本身是回复、回轉到統一, 在这个回复到的統一中包含着所有三个环节。“神是它們中的全体”。⊙这三者又純全是絕對的一; 而这就构成了一个絕對具体的神。

“神知道可分的是不可分的、時間的是超時間的、非必然的是必然的、变化的是不变的, 一般講来, 神之認識一切事物, 比起按照它們的次序来認識它們, 还認識得更好些。”⊘——“什么东西的思想, 也就是什么东西的实体, 因为每个人的思想和每个人的存在是同一的; 思想和存在是一而二、二而一的。”等等。⊙——这就普罗 (92) 克洛神学中的主要思想; 此外我們还要引証一些外在的事实。

意識的个体性有时在現實中表現为魔术和妖术的形式。妖术

⊖ 在新柏拉图学派那里, “神秘的” 这个詞广泛地出現; 参看“柏拉图神学”, 第三卷, 第七章, 第一三一頁。在这里普罗克洛說: “我們必須再一次获得进入太一的秘法。”这有点象我們所說的“思辨的觀照”。神秘主义正是这种思辨的哲学, 这种在思維中的存在、自我享受、直觀。

⊗ 参看本書第 220 頁(原版第三卷, 第 85 頁)。

⊘ “柏拉图神学”, 第六卷, 第二二章, 第四〇三頁。

⊙ 同上, 第三卷, 第一四章, 第一四四頁。

⊘ “神学要旨”, 第一二四章, 第四六七頁。

⊙ 同上, 第一七〇章, 第四八六节。

常常出现在新柏拉图派和普罗克洛那里，他们把这叫做造神。妖术又被想象为与异教的神灵形象有关：“我们必须承认，第一个和最主要的神灵的名字是基于神灵自身的。神圣的思想从它自己的思想制定出名字，揭示出神灵的(最后)形象；每一名字好象是创造一个神灵的形象。正如妖术通过某些符号可以唤起神的无私的善，使它呈现在艺术家的意象之前，同样地，思维的科学通过对于音调的结合与分别，使神的隐藏着的本质映现出来。”^①因此艺术家的雕像和图画使内在的思辨的思维充满了本身得到外在表现的神性的存在。他们认为对于偶像的崇拜其意义也是如此。因此新柏拉图派曾经说出这样一种联系，即他们还认为神秘对象是为神性所鼓动的：所以在偶像中有着神圣力量的降临。——我之所以只提到这一点，是因为这种思想在这段时期内曾发生过很大的影响。

(93)

五 普罗克洛的继承者

普罗克洛代表新柏拉图派的顶点；这派哲学思想延长到很晚的时期，甚至连续到整个中世纪。普罗克洛还有几个后继者继承他在雅典的讲座：他的传记的作者马利奴，还有加札的伊西多罗，最后是达马斯丘。关于最后这一位还有很有趣味的著作留下来。^②他是学园中新柏拉图派哲学的最后一个教师。因为公元五二九年犹斯底年皇帝下令把这个学校加以封闭，把所有的异教哲学家从他的帝国中驱逐出去。^③在这些入之中还有辛普里丘，一个著名的亚里士多德的注释家，他的注释有几种至今还没有印出。

① “柏拉图神学”，第一卷，第二十九章，第六九——七〇页。

② 布魯克尔：“批评的哲学史”，第二卷，第三五〇页。

③ 约翰·马拉拉：“编年史”，第二部，第一八七页；尼古劳·阿勒曼诺注普罗科比“秘史”，第二十六章，第三七七页。

他們跑到波斯，在科斯罗那里寻求并且得到保护和自由。稍后一些时候，他們也可以重返羅馬帝国，但是却不能再在雅典建立学校了。这样一来，这种异教的哲学外表上也趋于衰亡了。[⊖] 欧納披曾討論到这最末期的哲学，古桑也在一本小書里討論到这一时期。虽說新柏拉图学派外表上停止存在，但新柏拉图的思想，特别是普罗克洛的哲学，却还在很长时间内为教会所坚持着和保持着；而且我們以后还要多次再追溯到这派的思想。我們看見，早期的、較純的、神秘的經院哲学家有着和普罗克洛相同的思想；而且直到較晚的时期，甚至在天主教教会中，当他們神秘地深刻地說到神时，他們也就是在表現着新柏拉图派的观念。

上面我們所提出討論的乃是新柏拉图派哲学中的一些标本，⁽⁹⁴⁾ 或者也許可以說是最好的东西。在这派哲学中，思想的世界似乎是坚实化起来了。这世界并不是好象在感性世界的旁边还有着思想；而却是感性世界消失了，并且整个宇宙被提高到精神里面去了，并且这整个宇宙便叫做神和神在其中的生活。

这里我們看見一个巨大的轉变。到了这时希腊哲学的第一个时期就結束了。希腊的原則是作为美的自由、在幻想中的和解、直接實現了的自然的自由的和解、表現在感性形式中的感性理念。通过哲学，思想就从感性現象中把自己解放出来；哲学訓練思想，以达到超出感性和幻想之外的全体。这里面就包含着一个簡單的进程；我們所討論过的哲学观点，其簡略的輪廓有如下的情形。首先我們看見在自然的形式中的抽象概念。其次我們看見，具有直接性的抽象思想：如一、存在等。这是一些純粹的思想；这种思想还没有作为思想被掌握住。这种思想对于我們还缺乏思想性，

⊖ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第二卷，第三四七頁。

缺乏普遍的思想、对思想的意識。苏格拉底开始了第二个阶段，这是自我的阶段、把思想当作自我的阶段。絕對就是思維本身、理性(νοῦς)。內容并不只是被規定的，如存在、原子，而乃是具体的、自身規定的、主观的思維。不过这內容也只潜在地是具体的。到了第三个阶段，这个內容重新被意識到是具体的；这是希腊哲学所达到的最高阶段。

自我是具体者最簡單的形式，自我是沒有內容的。就自我是被規定的來說，它才是具体的：苏格拉底〔的自我〕、柏拉图的理念就是这样。但这个內容只潜在地是具体的，它还没有被意識到是具体的。柏拉图从給与的材料开始，并从这种材料或直观中取出較确定的內容。(95) 亚里士多德把最高的理念、思維的思維放在最高的頂点；而世界、內容是在这最高的理念之外。具体者是多方面地具体的，它應該返回到統一；自我是具体者最后的、簡單的統一。或者反过來說，抽象概念、原理應該贏得內容；这样独断主义的体系就兴起了。亚里士多德那种思維的思維，在斯多葛主义中就成為一切世界的原理。它是一种嘗試，努力把世界理解为思維。怀疑主义否認一切那样的內容；它是自我意識、思維在它的純粹孤寂中和对那个前提及其开端的反省。

在第三个阶段中，絕對被意識到是具体的东西。在〔斯多葛的〕 Θ 体系里差別对統一的关系只表現在“应当”的觀念中；这只是一種內心的要求，並沒有达到同一。最后在新柏拉图学派中絕對才被意識到是具体的，理念在其完全具体的規定中被了解为三一体、三一体之三一体，从而这些三一体永远更进一步地流出。但是每一个环节本身都是一个三一体，所以三一体中的各个抽象环

⊖ 根据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第四五二頁；俄譯本，第三卷，第七五頁增补。——譯者

节也都被了解为全体。只有这样的东西才算得是真的，它显现其自身并在显现的过程中保持其自身为一。这些亚历山大里亚的哲学家说出了具体的全体性本身；他們理解了精神的本性。但是第一，他們并没有从无限主观性的深度、从绝对的分裂出发，第二，也没有达到绝对的（抽象的）自由、自我、主体的无限价值的观念。

所以这种新柏拉图派的观点并不是哲学上的偶然的狂想，而乃是人类精神、世界、世界精神的一种向前迈进。神的启示对于人并不是从一个异己的东西而来的。我們在这里干燥而且抽象地考察的东西乃是具体的。当我们坐在書房里讓哲学家們彼此吵鬧爭論、并且对此作出这样或那样的描写时，有人說，我們所考察的这种（96）东西、这些抽象概念乃是些抽象的名相。——我們回答說：不！不！先生們！它們是世界精神的業績，因而也就是命运的業績。哲学家比起那些精神缺乏营养的人来是更为接近上帝的。他們直接从原著閱讀或書写这些書房中的文字，他們也有义务一同繼續写下去。哲学家是进入神秘的人，他們是参加并生活在內心的神圣世界之推进中。別的人有他們的別的兴趣，如权力、財富、女人。——世界精神需要一百年或一千年才达到的东西，我們很快就达到了，因为我們有着有利的条件：我們所从事研究的乃是过去了的和在抽象中的东西。

* * *

第二部

中世紀哲學

[引 言]^①

哲学史的第一个时期共一千年，从公元前五五〇年的泰利士 (99) 到死于公元四八五年的普罗克洛，到异教哲学的研究机构于公元五二九年被封閉为止。第二个时期一直到十六世紀为止，又包括一千年，我們打算穿七里靴尽速跨过这个时期。

在这以前，哲学存在于希腊人的(异教徒的)宗教之内。从这时起(在这第二个时期中)哲学是在基督教世界中；至于阿拉伯人和犹太人，只值得当作一种外在的东西、当作历史事件提一提。一种新的宗教出现在世界上了，那就是基督教。基督教的观念，我們已經由新柏拉图派哲学十分熟識了。因为这个哲学的基本原理就是：絕對者、神乃是精神，神不单纯是一个表象，神应该以具体的方式規定为精神。只有具体的东西才是真理，抽象的东西不是真理；虽然絕對者仍是思維，但为了具有真理性，它就必須本身就是具体的：而这才是絕對者、自在自为的精神。

这个具体的东西我們已經見过了。在基督教中，它的进一步的形式乃是：使人們意識到、向人們启示的神是什么——就是說，进一步更确定地使人們意識到了神性和人性的統一：(1)这种統一性潛在于人的意識中，(2)并表現在崇拜仪式的現實性中。〔基督 (100) 徒的生活意味着〕^②：主觀性的最高点是熟識这个观念。崇拜仪式、基督徒生活乃是：个人、主体本身被要求、被認為值得自覺地

① 譯者增补。

② 据米希勒本，第二版·英譯本，第三册增补。——譯者

达到这个統一性，被認為能够使自己配得上使神的精神即所謂神恩存在于他身上。因此“調合”这个教义，乃是說神被認識到是与世界調合的；“他使自己調合”，意思即是象我們在新柏拉图哲学那里已看到的那样，神使自己特殊化，不再是抽象的：而所謂特殊物，不单是外在的自然，而且是世界，特别是人的个体性。主体自身的利益是牵涉在其中的，并且起了重要的作用，就是使神现实化，并且现实化在个人的意識中，个人本来是精神的；这样，就使这些自身就是精神并且是自由的人通过这个过程而在他們自身上完成了这种調合，亦即使他們把自在的自由精神实现为他們的自由，这个精神本来也就是他們自己的实質。——就是說，他們意識到了地上的天堂，意識到了人之上升到神。心智的世界不是一个彼岸，所謂有限性，乃是其中的一个环节；并沒有一个彼岸一个此岸之分。关于神、絕對理念的具体性，就在于：看出神里面的尘世的东西、与神相对的东西，把它認作潜在地有神性的东西，并使之成为神性的，——以一种精神的方式，就是說不是以直接的方式。在古代的宗教中，神性也是与自然物結合着的，与人結合着的，但却不是調合，而只是以自然的方式結合着。神与自然物、与人的統一，在那里是一种直接的、因而非精神的統一，因为它不外是自然的統一。精神不是自然的，只有精神使自己达到的东西才是精神；并非被完成的、自然的統一，乃是非精神的統一，反之，在(101) 本身中完成这个統一的过程，才是精神性的。这里面就有对自然物的否定，因为自然物只是直接的东西、非精神的东西。肉体、自然物乃是不應該存在的東西；自然状态是人不应当存留于其中的状态。自然从根子里起就是恶的，人潜在地是神的形象，只有在存在中他才是自然的；潜在的东西應該完成、实现出来。最初的自然性應該被揚弃。这乃是基督教的一般的观念。

为了理解基督教的观念并加以运用，人們一定先要弄懂哲学的理念。这个理念我們已談过了。但是什么是真实的东西，却还没有証明。尽管有深刻的真正的思辨，新柏拉图派还是没有对他们的学說、即三位一体乃是真理这个学說給以証明；它缺乏內在必然性的形式。人們必須达到“唯有这才是真理”这个意識。新柏拉图派从那个“一”出发，这个“一”規定自身、限制自身，从而有定的事物就产生出来；但这本身就是一种直接的方式，所以它使得柏罗丁和普罗克洛等人那样令人厌倦。誠然，其中也有辯証的考察，在这种考察中，那些被視為絕對的对立面是被証明为烏有的；但这种辯証法不是系統地加以应用的，而是个别的現象。为了把基督教的原理作为真理加以認識，就必須把精神的理念的真理性作为具体的精神来認識；而这就是教父們所特有的形式。

因此，重要的是：世間的东西一般地不宜任其存在于它的直接性、自然性中，而要把它本身看成特殊物，特別是看成普遍者、心智世界、看成植根在神中、真理性在神中的东西，从而把神思維作具体的。在世間的东西、在如此被收容于神里面的东西（在神里面它只是在其真理性中、而不是在其直接性中被接受，——不是我們（102）称为泛神論的东西；因为这种泛神論把直接的东西就其原样加以肯定）、在應該在神里面認知自己的东西中間，人占有特殊的地位。这样，我們就見到，人作为长子、作为亚当·卡德孟、作为第一个人，就包含着神的規定；这个統一性我們可以把它規定为〔神与人〕潛在的統一性，——也是具体的理念，但这只是潛在的具体理念而已。这是第一点。

在这方面应加以注意的第二点乃是：自然物只停留在它們的自在性、它們的概念中：或者，它們的真理性并不进入它們的感性生命中，它們的生命只是它們的自然的个体性；因为生物只是作为

个体而存在着，这个个体性却只是一种易逝的东西，因而这个个体性不能有对自然物的回顧。它們的不幸在于真理及其本質不是為它們本身而存在的；在于它們不能达到无限性、不能从它們的直接个体性中解放出来，亦即不能达到自由，而只是停留在必然性中，这种必然性就是一物与他一物的联系：因此，如果这个他物把自己与自然物联結起来，这些自然物就完結了，——它們經受不起那种矛盾。但人，——由于意識到真理是為他而存在的，意識到他有在真理中获得自由的使命，——却有力量見、認識自在自為者，使自己与自在自為者发生关系，并以知識為目的；而由于他以此為目的，精神的解放就在于意識不停留在自然状况中，而成为精神的东西，即是說，永恒的东西、亦即神人調合、作为这个主体的有限者与无限者的統一，对于他存在。因此，意識不是那停留于自然状态中的过程，而是普遍者借以成为他的对象、他的目的的过程。神本質上是具体者，这里面就有作为意識的人的源泉、根子，但只是根子而已；他还必須在自己里面完成那个过程，以便达到他的这种自由。

第三。現在，这一点已被指出或断言为基督教的根本观念。(1)一方面，这是一个历史問題；在不同的时代，对这个观念有不同的說法，現在，人們对于它又有特殊的看法。为了闡明这是一个历史的观念，就應該闡明它是如何以历史的方式发生的；但是，这里我們却不能够来作这种历史的探究。因此，我們应当把它当作历史的前提、定案来接受。(2)另一方面，就這個問題落在哲学史範圍内这一点而言，說这是基督教的观念，这个断語，又另有其地位，不同于当作历史問題处理。在哲学的历史中，这个断語應該采取这样的形式：这个观念必然地出現在世界上，而且这个观念变成了普遍意識的内容、各民族的意識的内容，即是說，这个宗教变成了

各民族的共同的宗教。在哲学的历史中，这个观念的内容乃是这样的：精神的概念是〔历史的〕基础，而历史是精神自身的过程，一种从它最初的浅薄的被蒙蔽的意识中显露出来、达到自由的自我意识的观点的过程，——即是说，精神的绝对命令，“认识你自己”，必须被实现。结合着前此的那些形态，我们已经指出，这个基督教的观念现在已经出现了，并且必须成为世界上各民族的普遍意识。它之作为世界宗教出现，乃是历史的内容；这个观念的这种必然性，乃是在历史哲学中必须加以更确切的阐明的。对这个必然性的认识，曾被人们称为对历史的先验虚构；但是，把它诬蔑为不能容许的甚至放肆的，并无济于事。人们或者是把基督教设想成偶然的，或者是在严肃对待神人调和和神对世界的统治时，以为基督教早在神的脑子里完成了；而当神把它抛到世界上时，就显得好象是偶然的。但在这里，神的这个命令的合理性、必然性，是必须加以考察的：这种考察可以人称为一种神正论、一种对神的辩护，亦即对我们的观念的证明；这是一种论证，正如我在别处已指出的那样，论证世界上所发生的事件是合理的。这个观念包含着：它的历史代表着精神寻求达到在自己身上认识、意识到自己是什么的那个过程，——部分地是精神的历史，这个精神必须反省自身，必须回到对自己的意识。这就是在历史中呈现于时间之内的东西，——而它之所以是历史，正由于精神乃是活生生的运动，是过程，是从自己的直接的存在出发、创造出世界和个人的革命的过程。

第四。既然由此预先假定了这个观念必然要成为普遍的意识、成为共同的宗教，其中就有了一个适于认识特殊意识的方法的源泉。这个新的宗教已把哲学的灵明世界变成了一般的意识；忒滔良说，现在连孩子们也知道神，而这在古代是只有最大的哲人才

認識到的。这个观念保持并获得了表象的意識所能理解的形式、外在的意識的形式，——并不是那种仅屬一般的思想的形式，否則这种思想就是一种基督教的哲学了；因为这正是哲学的观点，——

- (105) 在思維的形式中的观念，不象那为主体而存在、指向主体的观念。这个观念变成宗教的过程，是属于宗教史範圍內的，这是指它的发展，它的形式；我們必須不管那些。只有一个例子必須在这里說一說。所謂原始罪恶这个教义，包含着这层意思：我們的祖先犯了罪，这个罪恶就作为一种遺傳的病症傳給了一切的人，就以一种外在的方式作为一种繼承的、天生的东西傳到后代，它不属于人的自由的，它的根据不在人的自由之中；通过这种原始罪恶，进一步意味着人引起了神的震怒。

1 如果这些形式获得人們的同意，那么，其中所包含的，首先是時間上的而不是思想上的最初祖先；这个关于最初祖先的思想，不外是指自在自为的人。这样的自在自为的人，每个人本身所具有的一般性的东西，在这里乃是表現在第一个人、在亚当这个形式中；在这第一个人身上，罪恶显得好象是一些偶然的東西，說得更清楚些，是他自己讓自己受引誘去吃了禁果。不过，这并不是表現为他只是吃了禁果，而是表現为他所吃的乃是分別善恶的知識之树的禁果；作为人，他必須吃它，否則就不是一个人，而是一只野兽。他借以使自己与野兽有区别的基本特性乃是知道善恶；所以連神也說，“看，亚当已变成了我們中間的一个，他認識到什么是善，什么是恶了。”只有由于人認識到自己是一个思想者，他才能区别善恶；只有在思維中，才有善和恶的源泉；但是，在思維中也有医治罪恶的源泉，这种罪恶本来也是思維所带来的。

- (106) 2 第二点是：人在本性上是恶的，并且把它傳遞下去。反之，有人則提出，罪人既然对于天生的东西全无責任，如何應該承

受懲罰呢？說人內在地、本性上是惡的，看來是太嚴重的說法。如果我們把這種說法拋開，不談什麼神的懲罰等等，而用更溫和的一般的話來說，那我們就應該說：人若按照本性，就不是他應有的樣子；但是有把他僅僅潛在的自己顯現出來使命。在這個原始罪惡的觀念中，對於我們包含着這樣的意義：人必須把自己看成如果作為自然的直接的人，就不是在神面前應有的那種人；而這一點存在於人本身的規定中，就被認為是一種遺傳性。這種純粹的自然性的揚棄，是採取簡單的教育形式而為我們所習知的；這種教育是自發的；通過它，人馴服了，變善的能力一般地造成了。這事看來很容易地在進行着；但是，具有無限重要性的，正是人們與自己的調合，變善的過程，——這些乃是通過簡單的教育方式達成的。因此在這些形式中，我們不可認錯更不必說拋棄內容，而要認清里面的內容；我們却也不應該把它們當作絕對的形式抓住不放，想把教義死扣在這種形式中來主張，象以前在一種空無內容的正統說法那里所發生的那樣。

我們現在所關心的，是把我們已經加以詳細解釋的基督教原理變成世界的原理；世界應當做的課題，是把這個絕對的觀念帶到自己里面，在自己里面將它實現，以便使自己與神調合。這個課題所包含的，首先是基督教的傳播，使它進入人心；不過這是在我們的考察範圍之外的。心的就是作為這一個人的主觀的人，而這（107）一個人由於這個原理，地位就與以前不同了；這個主體的存在是必需的。主體乃是神恩的對象，每個主體、每個作為人的人都有一種無限的價值，都被賦與這樣的使命，即神的精神住在他身上，他的精神與神的精神相結合；而這就是神。人是注定獲得自由的，在這裡這一點被承認為具有自由的潛能；不過這個主觀性的自由，最初還只是形式的，只是按照主觀性的原則的。——第二點是：基

督教的原則應該對思想建立起來，被思維的知識所吸取，在其中被實現；从而使思維的知識達到與神調合，使它在自己里面有神的觀念，使哲學觀念的思想教養和基督教原則結合起來。因為哲學的觀念乃是神的觀念，而思維的知識的發揮則必須與基督教的原則結合起來；因為思維絕對有權利要求與神調合，或者說要求基督教的原則符合於思想。——第三點則是：現實性的觀念應該是深深灌注的、內在的，應該不只是有一大群信仰的心，而毋寧必須象自然律一樣，有一種世界的生命、一個王國從心中構成，——即神與自己的調合在世界上實現，不是象一個天國，一個彼岸，而是觀念必須在現實中實現。因此它只是為精神、為主觀意識而存在的；所以必須不是只在心中，而要有一個實在的意識的王國中把自己完成。從外表上初看起來，是這樣說的：“我的王國不是在這世界上；”但是現實化的過程却必然應該是人世間的。換言之，法律、倫理、國家制度以及一般地屬於精神意識的現實性的東西，都應該成為合理的。這就是世界的三個課題。

(108) (一)第一個課題，即基督教在人心中的傳播，是在我們的考察範圍之外的，——(二)第二個課題，即基督教發揮於思維的知識之中，已經由教父們完成了。而這種基督教原則的發展，我們也不想進一步加以考察，因為它是屬於教會的歷史的；在這裡所要指出的，只是人們在教父和哲學的關係這個問題所採取的觀點。我們知道，教父們都是很有哲學修養的人，並且把哲學、特別是新柏拉圖派哲學引進了教會。他們使基督教的原則與哲學理念相符，并使哲學理念深入基督教原則里；他們由此制成了一套基督教的教義，借着這套教義，他們超越了基督教在世界上出現的最初形式。因為教父們制出的這一套基督教義，在基督教最初出現時是不存在的。一切關於神的本性的問題，即神的自在自為的性質是

什么,关于人的自由、关于人与客观者即神的关系問題,关于罪恶起源問題等等,教父們都加以研究;思想在这些問題上所規定的东西,都被他們采納加入基督教教义。精神的本性、拯救的等級,即主体精神化的层次,主体的教育,使精神成为精神的过程,精神的这种皈依等等,都同样被教父們在精神的自由中加以研究,在精神的深处按照环节加以認識。

教父們〔对于教义的〕关系,我們可以作如上的規定,但还应该指出,人們却把他們这种对基督教原則所作的最初的哲学發揮当作一种侵害行为;人們說他們这样做已把基督教的最初的面目弄得不純洁了。关于这种所謂污染,我們不得不再談一談。众所周知,路德在他的宗教改革中,曾这样規定了他自己的目的:应该把(109)教会带回到它最初的純洁性中去,恢复它在最初数世紀的那种形态;但是这个最初的形态,本身已显得是这种由煩瑣复杂的教义构成的建筑物,是一种由許多关于上帝是什么和人对上帝的关系如何的学說构成的編織物。因此在宗教改革期間沒有提出一个特定的教义系統,而只是把旧时的教义中后来附加的成分清除出去;它是一个混乱的建筑物,其中出現着最混乱的东西。这个針織物,在近代已完全被拆散了,因为人們想要回溯到上帝的話那条單純的綫上面去,象它在新約各篇中曾經存在的那个样子。这样一来,人們就放弃了那套教义的傳播,而回复到最初的显现的那个方式上去(在这里面也經過挑选,看是否有可用的):所以現在只有关于最初的显现的叙述才被認為是基督教的基础。关于哲学以及教父們把哲学引进基督教的權利,我們有下面的話要提出来。

近代的神学观念,一方面是按照被当作基础的聖經文字而制訂的,因之个人的观念和思想的全部工作只是注釋性的;宗教应该保持在实証的形式中,因此宗教便是一种被接受的、現成的、純

然以外在方式設定的、启示的东西。而这些文字、这些經文又同时具有这样的性質，給各人随意解釋以极大限度的自由。因此，就有另一方面，即聖經的話应驗了：“字眼使一切僵死，精神却使人获得生命。”这是應該承認的，而精神的意思不外是某种力量，那些

(110) 在聖經的字眼上用心、以便以一种精神的方式去理解字眼、并使之具有生命的人心中的力量：这就是說，正是那被带来的观念和思想，必須在經文中使自己获得生命。因此，在那个方式中，用精神来处理經文的权利就被注重了，就是說，带着个人的思想去理解經文；但是对于教父們是不能容許的。他們也是带着精神去对待經文的；并且公开規定了精神应居于教会之中，指揮教会，教导教会，启发教会。教父們因此也有同样的权利，带着精神去对待实証的、感覺所給予的东西。应当倚賴的完全是自在自为的精神、它的性質；因为个人的精神是彼此很不相同的。所以在这里，从一方面說，这个关系被建立起来了；精神必須使經文获得生命；就是說，那被带来的思想，那可能完全是很普通的思想、普通的人类理解力，——正如人們在近代所想的那样，一种教条，必須是大众化的。

精神必須使單純的字句获得生命，这个說法，又进一步被这样表述出来：精神應該只闡明那現成的东西；就是說，它應該采取直接地包含在字面上的意义，不予变动。但是，一个人如果看不出这种态度中所包含的錯誤，那他必定是在文化修养方面太差了。不帶着自己的精神去闡明，好象意义都仅仅是現成的，这是不可能的事。闡明就是弄明白，并且應該是为我所明白；这只能是已經在我心里的东西。它必須符合我的主觀決定，我的知識、我的認識的需要，我的心的需要，等等；只有这样它才是我的，人們找到的东西，是他們所寻求的。正是因为我把它为我自己弄清楚，我就把它变成对我而存在的，即是說，我使我的观念、我的思想在其中起作用；

要不然，它就只是一种僵死的、外在的、完全对我不存在的東西。所以，要把远非我們的精神所需要的別人的宗教為我們自己弄清 (111) 楚，是很困难的；但它們仍然接触到我的精神需要、观点的一个方面，即使是一个模糊的、感性的方面。当人們說“闡明”的时候，人們是把事情的眞象掩盖在一个語詞之下；但是如果人們把这个詞本身的意义為自己弄明白了，其中所包含的不外就是：人身上的精神自身要在人身上認識自己，并且所能認識的不是別的，正是在人身上存在着的東西。所以可以說，人們是从聖經做出了一个蜡鼻子：在聖經中这个人找到这样東西，那个人找到那样東西；固定的東西現在显得不固定了，因为是从主觀精神来考察它的。

在这方面，还應該进一步談談經文的性質；經文包含着基督教的最初显现的方式，它写下了这个方式；而这个方式还不能明显地包含着构成基督教的原則的東西，而只是包含着对它的預感。这一点，在經文中也是明显地說出了的。基督說：“当我离开了你們之后，我将遣人来安慰你們；这个人，这个圣灵，将引你們进入所有的眞理”，是圣灵——而不是基督的言行。只有在基督之后，在他用經文来教訓之后，圣灵才进入門徒們身上，他們才变成充滿了圣灵。几乎可以說，如果我們把基督教帶回它的最初的显现，就会把它降低到无精神性的观点；因为基督自己就說，圣灵只是在我离开之后才来到。关于最初的显现的經文，因此只包含着关于“精神是什么以及它将認識什么东西是眞的”这个預感。另外一点是：在最初的显现中，基督只是作为教师、救世主——在进一步的規定中，也只是作为一个單純的教师而出現的；对于他的朋友和門徒們，他乃是一个感觉得到的、現存的人，——还不是那种圣灵的关系。如果他必須是人的神、是人心中的神，那他就不能有感性的、 (112) 直接的存在。达賴喇嘛是一个可以感觉到的人，他对于西藏的人

民乃是神；在基督教的原則里面，神既是逗留在人心之中，他就不能够是以感性的形式存在于他們面前的。

所以第二点是：感性的形式必須消失，才能使它进入記憶中，为記憶所收納，进入觀念的範圍；只有那时候精神的意識、关系才能出現。基督已离去了，他到哪里去了呢？此处所給予的答复是：他的位置是在神的右边，这就是說，現在神已被意識到这个具体者，他是那个一，以及圣子、邏各斯、智慧等等；只有离开感性状态，神里面的另一环节才能被意識到，神才被意識到是具体的神。同时，“神本身中的抽象的神性必定破灭并且已經破灭”这个觀念才出現了；而因此神里面的这个对方就是圣子、神性中的一个环节：但不是采取一个灵明世界的形式，——或者，如我們慣于表象的那样，采取一个有着許多天使的天国的方式，这些天使也是有限的、受限制的、接近于人性的。但是意識到神里面具体的环节还是不够的；还必需在与人的联系中意識到它，基督是一个实在的人。这就是与作为这一个人的人相結合；这个“这一个人”是基督教中的一个巨大环节，它是极端不同的对立面的結合。这种較高的觀念当然不存在于經文中、不能够存在于最初的显现中；觀念的偉大只能在較晚才出現，精神只能在它之后才到来，这个精神曾經把觀念加以完成。——这就是教父們所做了的。

最初的基督教教会对于哲学的一般关系，这里已經指出了。一方面，哲学的理念已被移植到这个宗教里面；另一方面，这个理念中的环节，——按照这个觀念，基督教是規定自身，把自身特殊化的，——邏各斯，圣子等等，一个个别的人的个性就被結合上去了。这样，这个特殊化，——智慧、活动、那还是停留于一般性中的理性，——就被提升到感性的个体性、个人的現存性。这个特殊性的东西，在这里一直迈进到存在于时空之內的个人的个体性，因为

特殊的東西是永遠向前進行而把自己規定為個別者、主觀性、个性的。這兩個環節在基督教的教義中，與基督教的觀念本質上是交織在一起的，其所採取的形式，乃是如它由於與一個個別的、現存的在時空中出現的个性相結合而呈現的那樣。這就是當時的一般的特性。

一方面，教父們曾經反對了諾斯替教派，象柏羅丁和其他的新柏拉圖派一樣，——其所以要反對諾斯替教派，乃是因為在他們那里個人作為這一個人的那種規定消失了，直接的存在被稀化為一種精神性的東西的形式。另一方面，教會和教父們又出而反對了阿里阿教派的信徒，這些人承認個人，但不把個人結合到神聖理念中的那種特殊化，神聖理念的那種分化。他們誠然把基督當作了一個人，把他抬高到一種更高的本性；但他們沒有把他放進了神的那個環節、精神自身的那個環節里面去。索其尼教派則把基督只當作是人、教師等等；但是他們並不包括在教會中，他們還是異端。

阿里阿派和屬於它的一切人，由於沒有把基督的人身和那種神聖（114）理念中的特殊化結合在一起，教會是與他們對立的。把基督抬高為一種更高的本性，是空洞無意義的，不能令人滿足的；教父們反對了這些人，斷言神性和人性的統一，這種統一為教會中的個人所意識到了的，這是最根本的規定。

新柏拉圖派關於回歸於神和統攝於神的原則，而是關於一般實體性的原則；而由於缺乏後面這個，有一個環節離棄了他們的精神的觀念，——實在性的環節、頂端的環節，這個頂端把一切環節集而為一，從而變成了直接的統一、抽象的普遍性、存在。因此精神在他們那里不是個人的精神；這個缺點由基督教加以彌補了，在基督教中，精神乃是現存的、活着的、直接在世界上存在着的精神，——在其中，絕對精神在直接的現存中作為人而被意識到，而

每个人对于自己都有无限的价值，并且分享这个精神，事实上这个精神正必須誕生于每个人的心中。因此，在这里，个人本身是自由的，而在东方，則只有一个人是自由的，在希腊和羅馬則只有少数人是自由的。反之，在基督教中，每个人都是神恩的目标，而我作为我，就具有无限的价值。

現在世界上发生了这样一种情形：絕對已被显示为具体者，并且还应当說不是只在思想中，不是以一般的方式作为一个灵明世界；而是具体者已經向自身进展到了最后的深度。所以它是一个实在的自我、我，——絕對的普遍、具体的共相，它是神，然后那絕對的对立变为这一个規定，成为时空中的完全有限者，但这个有限者又在与永恒者的統一中被規定为自我。在世界的意識中，对于人們发生了这样的事：絕對是具体的，具体到成为这个 ἀκρότης，——直接现实性的高峰；这就是基督教的出現。希腊人也有过人形的神，有拟人論；他們的缺点在于他們就在这方面也还是不够的。希腊人的宗教是同时既太过也太不够拟人化：其所以太过，是因为直接的性質、形状、行为都被收容在神性中；其所以太不够，是因为人不是作为人而具有神性，而只是作为彼岸的形状，不是作为这一个人和主观的人。被理解为具体的絕對，絕對不同的規定的統一，才是真正的神。两方面的規定的任一方面都是抽象的，其中的一个方面不是真正的神。具体者在这样的完全状态中才被人們意識到是神，它在世界上引起了一种革命，——三位一体在想象中是存在着的，但这本身只是表象，不是完全的具体者，——反之，现实性是与具体者結合着的。

稍后(虽然那也是与深入自己的过程相应的)，就发生了在东方的扩展，对于一切具体东西的否定，抽离一切規定性；純粹的直觀和純粹的思維是同一个东西，这个在东方发生的現象是与西方

那种深入自我相对应的。

神存在，他是可显现的。这样就有两个环节被设定：(1)神不是不可亲近的、不可分享的、至高无上的东西，不是那些个别的神灵——参看普罗克洛^①——，不是一个锁闭深藏的东西；相反地，正是这些 *πρόοδοι* (进展)才是他的显现，——而他正就是这个，正是他的显现，——因此神之中的个人本身就是神、唯一的神。天父，以色列人的神就是这个，其次的则是不同的、个别的名称、性质。(2)圣子和圣灵的环节，乃是精神和肉体的现实中的至高者，前者在一个教区里，后者在自然中。那个教区乃是神的地上的天国：“哪 (116) 里有两三个人以我的名义聚在一起，哪里就有我在他们中间。”

(三)但是人、自我意识所应该认识的那个理念，必须对他一般地成为客观的，成为对象，使他能够真正地把自己作为精神来把握并把握精神，从而以一种精神的方式、而不是以一种感性的方式成为精神的。这样变成客观的过程，已在教会中发生了。客观化的第一步已经存在于对理念的最初的直接意识中，在那里，理念是作为一个个别对象、一个人的个别的存在而出现的。客观化的第二步乃是扩展为教会的对神的礼拜和集会。人们能够想象一个爱的普遍公社，一个善男信女的世界、一个四海之内皆兄弟的世界、一个无罪的羔羊和玩弄精神上的小事物的人们的世界，一个神圣的共和国，一个地上的天堂。但是这些东西不是为地上设计的；那些幻想是被抛到了天上，即抛到别的地方——死后的世界去的。每一个活的现实的东西则以完全不同的方式指挥其感情、事务、行为。合理的现实性的国土是一个完全不同的国土，它必须是有思想地、带着理性来组织和发展的；个人的自觉的自由这个环节，必

① 见本书第 221—225 页(原版第三卷，87—91 页)。

須反对客觀眞实和客觀的命令而坚持它自己的权利。这正是以一个实在的时间性的东西的形态存在的精神的眞正实在客觀性，犹如哲学乃是被思維的、存在于共相中的客觀性。这种客觀性在开初时是不能够有的，必須是为精神和思想所完成才能出現。

在基督教中，灵明世界、精神的这种自在自为的存在，已变成
(117) 了一般的意識。基督教是发源于犹太教的，发源于那种自觉的悲伤自賤的。这种虚幻的自我感，从一开始就攫住了犹太民族，——一种悲伤、絕望、虚幻之感占据了他們的生命和意識。这个个别之点，以后在一定的适当的时间就变成了有普遍历史性的东西；整个世界都升高到了这个现实虚幻的因素里面，后来却从这个原則解脫出来，又走进一种思想的国土，——那个虚幻变成了实际上的已被調合了的东西。这是第二次的世界創造，在最初那一次之后又发生了的創造；正是在这个第二次的創造里面，精神才最初把自己理解为我就是我、理解为自我意識。这个第二次的世界創造最初同样是直接的，在自我意識中采取一个感性世界的形式，一个感性意識的形式。所有从概念中进入这里面来的东西，都是教父們从前面所提那些哲学家那里取来的：他們的三位一体說，就其作为一种合理的思想、而非仅是其中的一种表象的三位一体說，以及其他的觀念。但是他們的根本区别，在于这个事实：对于基督徒，这个灵明世界同时是具有一种通常事物的直接的感性的眞理的——这是它对于一般人必須具有并保持的一种形式。

但是这个新的世界却因此不得不为一种新的种族所繼承，为蛮族所繼承——因为把精神的东西以一种感性的方式去接受的，正是蛮族；并且是北方的蛮族，因为只有北方野蛮民族的深沉于自我之中的性格，才是这个新的世界意識的直接的原則。由于自觉到灵明世界是一个直接现实的东西，精神就其潜在性來說，比以

前已是更高了；但另一方面，就它的意識來說，精神却又完全被拋回到了文化開端的地方，而這個意識又必須再從頭開始。精神所必須克服的，一方面是它的靈明世界的這種感性的直接性，另一方面是那種與它對立的現實界的感性的直接性，因為這被它的意識 (118) 認為是虛幻的。它拋棄了太陽，用蠟燭來代替它，它只被配備以影象；它只是自在的、在內心中的、未得到意識的贊許的東西，——在自我意識面前，是一個有罪的壞的世界。因為把自身變成現實世界這一點，正是哲學的靈明世界所尚未完成的，——就是在現實世界中認識靈明世界，在靈明世界中認識現實世界。具有哲學的理念、把絕對的本質作為絕對的本質來認識，這是一回事；把絕對的本質作為宇宙的體系、自然的體系、個人的自我意識的體系、作為它的實在性的完全發展來認識，這又是一回事。新柏拉圖派曾經發現了那個現實化原則，——即是說，這同一個真的實體又把自己放在互相對立的規定中，這些規定自身都是實在的——但是從這裡起，他們卻沒有發現自我意識的形式、原則。對於現在開始出現的這種文化，這個不完全的實在界作為實在的世界，因此就與它的思想的世界處於對立之中，而這種文化又不能在其中的一方面認識另一方面。這一文化有兩套計劃，兩種尺度和兩個重心，它們不能調和，其一與其他隔得很遠。基督徒的世界焦急地走過被遺棄的現實界及其不聖潔的事象，去求取聖墓，把這個聖地想象為實在的，並且在行動中把它作為實在的去爭取；但是他們只發現那個從他們手中被奪去的墳墓。由這個經驗取得教訓之後，他們就必須在自身中牢固地把握住那個他們所輕視的自己的現實界，並且在這個現實界中去尋求他們的靈明世界的實現。

在日爾曼民族身上，世界精神分配了這件工作，——將一個胚胎發展為一個思維的人的工作。最初存在的情況是被理解的精 (119)

神；而那未被收納进精神中去的意志的主观性則与它处于对立之中，与此相联系，真理的国土和人世間的国土是互相結合而又显然分裂的。这个新的宗教因此就把世界观分裂为两个世界，明灵世界（不过不是主观地被意想的）和時間中的世界，分裂为两个国土，精神的和尘世的，教皇和皇帝：以致前者作为教会同时又有着一種普通現實界的直接現存性，而后者作为外在的自然和意識的特殊自我，在本身中就没有真理和价值，而必須把真理和价值作为它自己的彼岸来看待，并且这彼岸对于他的启示，乃是作为一种不可理解的、完全从外面进来的現成的东西而被給予的。

因此，一个灵明世界就在人的观念中以同样实在的方式建立起来了，正象一个遙远的国土，它被我們想象得这样实在，就像我們亲眼看見的一个国土一样，它有居民，有人住着，但它对于我們却好象是被一座大山避开似的。它不是希腊人的或其他民族的神灵的世界或神話，——一种天真純朴而未被分裂的信仰；正相反，它同时包含着一种高度的否定性，——現實世界和另外那个彼岸世界的矛盾。这个灵明世界表达了真正的絕對本質的本性。正是在这个世界中，哲学施展它的本領，思維殫精竭力工作着。我們必須就一般的特点来談談这个不大愉快的現象。

我們关于〔那在基督教中显现的〕[⊖]哲学首先見到的，一方面是在理念的深处的一种模糊的摸索，这些哲学的摸索形成理念的各种形式，并且构成了理念的各个环节；另一方面是在純粹的概念中的摸索，由之哲学才在思維中被建成。（1）那第一种卡巴拉派的本質乃是一种悲慘的艰难的理性的掙扎，这种理性不能从幻想和表象中摆脱出来达到概念。沒有一种探險是幻想所畏惧而不敢去

⊖ 据米希勒本，第二版，英譯本第三册增补。——譯者

尝试的,因为幻想为理性所迫,就不能满足于形象的美丽,而必定要越过这种美丽。同样,也没有什么理性的过分的探险是理性所不会坠入的,因为它不能主宰或支配形象。那是理性在这样一种因素中的战斗,对于这种因素,理性不能成为主人。(2)与卡巴拉派对立的另一个对立面则构成了一种相反的东西,即纯粹概念统治着的灵明世界,——到了这里我们就进入了经院哲学的时期。当哲学正象科学和艺术一样,在西方由于日尔曼民族的统治而枯萎的时候,它就逃奔到阿拉伯人那里去,并且在那里达到了一种美好的繁荣;并且正是从他们那里,首先有些哲学方面的东西来到了西方。

由于预先假定了直接存在的和被接受的真理,思维就失去了它的自由,真理就失去了它在能理解的意识中的存在;哲学思考沉降到一种抽象理智的形而上学里面和形式的辩证法里面去了。

在这个时期中,我们必须考察:(1)东方的哲学,(2)西方的哲学。这就是说,阿拉伯的哲学和经院哲学;(3)在经院哲学中所建立的东西的解体;新的彗星的现象出现了,在第三个时期里,这现象是自由的哲学的真正再生的前奏。

第一篇

阿拉伯哲学

当日尔曼民族在西方已經获得了前此屬於羅馬帝国的土地，并且他們所征服的东西現在已經有了牢固的定形的时候，在东方則出現了另一种宗教，即回教。东方在自身中清除了一切特殊的和限定的东西，而西方則下降到精神的深处和現實性。回教在外表的力量和霸权方面，以及在精神的繁荣方面，都迅速地达到了它的頂点，在回教中，哲学連同各种艺术都有很灿烂的表现，虽則它在这方面并没有什么独特的东西。哲学受到了阿拉伯人的眷爱撫养。阿拉伯人带着他們的宗教狂热迅速地把自己的势力扩展到东方和西方各地，他們也以同样的速度经历了文化的各个阶段，在短期間內，他們在文化方面的进步，大大地超过了西方。

因此阿拉伯人的哲学必須在哲学史中提到。上面已說过，他們很快就专心致志于艺术、科学和哲学。但是我們將談到的，多半还是关于哲学的外表的保存和傳播方面的。阿拉伯人主要地是通过落到他們的統治之下的叙利亚人（西亚細亚人）得知希腊的哲学。叙利亚人是有希腊的文化教养的，并且形成了希腊国家的一部分。在叙利亚，在安提阿，特别是在貝魯特和以得撒，有很大的学术机关。叙利亚人构成了希腊哲学和阿拉伯哲学之間的联接点。① 叙利亚文甚至在巴格达也是人民通用的語文。② 摩西·迈

① 邓尼曼，第八册，第一篇，第三三六頁；布勒：“哲学史教程”，第五册，第三六頁。

② 布鲁克尔：“批評的哲学史”，第三册，第二三——二四，二八——二九頁。

蒙尼德，一个有学问的犹太人，在他的著作“*Doctor perplexorum*”（“迷途指津”）中，以如下的方式叙述了这种哲学传到阿拉伯人那里去的历史情况：

“那些伊斯迈尔人[⊖]关于神的统一性和其他哲学问题写下的所有的东西，”——他特别提起伊斯迈尔人中间的一派，即穆尔太齐赖派（מצחוליה，即 *Separati* [分离派]）：“在阿拉伯人中间，是这些人才开始”有兴趣从事关于这些问题的抽象思考的认识；“稍后才有阿撒里亚派（האסצרייה）兴起——，都是建立在那些从希腊人和阿拉米人”（叙利里人）“著作中取来的论据和原理上面的，阿拉米人竭力驳斥和否定哲学家们的教训。这件事的原因乃是这样的：由于基督教民族把那些民族（希腊人和叙利亚人）也包括进自己里面，同时基督徒对于许多教条加以维护（它们是与哲学原理相对立的），而在这些民族中间，哲学家们的学说却很普遍流行（因为哲学是从他们发源的），并且有许多接受基督教的国王兴起了：所以基督教的、希腊的和阿拉米的学者们由于看见他们的学说被哲学家们毫不含糊地显然地加以驳斥，就想出了一种独有的智慧、语言的智慧（*Devarim*），因而被称为讲说者（*Medabberim*，מדבבירים）。他们提出了这样的原理，它们既要能巩固他们自己的信仰，又要能驳斥那些哲学家们的相反的学说。以后伊斯迈尔人继之而来并取得了霸权，而哲学家们自己的著作以及基督教的“希腊人和阿拉米人为反对哲学家们而写下的答案，例如文法家约翰尼、阿本·阿地等人的著作，也到了他们那里时，他们就急切（123）地抓住了这些东西，全部加以接受。”[⊕]基督徒们必须研究哲学，以

⊖ 此处指一般的阿拉伯人，而非那些真正的伊斯迈尔人[按即流浪者之意]，在后者里面，还有后来的阿撒森人。

⊕ 摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七章，第一三三——一三四页（巴塞尔一六二九年版）。

便辯護他們自己的主張。在阿拉伯人那里也有同樣的需要；他們更有需要研究這種知識，以便巩固他們自己的信仰，因為最迫切的需要乃是反對基督教以保護回教，這個回教，乃是一大部分被征服了的民族已經信服了的。

從外表看來，事情的經過是這樣的：希臘作品的敘利亞文譯本原來已經有了，這些譯本又被翻譯成阿拉伯文；或者從希臘原本翻成阿拉伯文。哈倫·阿爾-拉希德在位時期任命了一些住在巴格達的敘利亞人，這些作品就是由於哈里發的要求而由他們翻譯成阿拉伯文的。這些人乃是阿拉伯人中間的最初的科學教師，特別是醫師；他們翻譯了醫學著作。大馬士革人約翰尼·麥蘇愛活着的時期是阿爾-拉希德（生於公元七八六年）、阿爾-馬孟（八三三年）和阿爾-摩塔瓦克爾（八四七年）在位時期；土耳其人於八六二年獲得了權力。麥蘇愛是巴格達的醫院監督。阿爾-拉希德任命他把希臘作品從敘利亞文翻譯為阿拉伯文；麥蘇愛開辦了一個公立的醫學和其他古代科學的學校。^① 賀奈因象他的老師約翰尼一樣，同時又是一個基督徒，屬於阿拉伯的愛巴地族；他自己學習了（124）希臘文，並且把很多作品翻譯成阿拉伯文和敘利亞文：例如尼可勞的“亞里士多德哲學大全”，托勒密、希波格拉底、伽倫等人的作品。^② 另外一個人是伊本·阿達，一個偉大的辯證派學者，曾被阿布尔法來引用過的。^③ 在希臘作品中，這些敘利亞人所翻譯的幾乎都是亞里士多德的作品，以及後來對於亞里士多德作品的評注；

① 阿布尔法來：“歷朝史”，第九卷，第一五三頁。布魯克爾：“批評的哲學史”，第三部，第二七——二八頁。

② 阿布尔法來：“歷朝史”，第九卷，第一七一頁。布魯克爾：“批評的哲學史”，第三部，第二八——二九頁。

③ 布魯克爾，同上，第四四頁；阿布尔法來，同上，第二〇八——二〇九頁。

并不是阿拉伯人自己翻譯這些作品。既然他們有了希臘人的作品，他們就接納了那些科學。

在表現出一種自由的、光輝的、深刻的想像力的阿拉伯哲學中，哲學一般地採取了它以前所曾採取的方向，象柏拉圖以他的理念、共相奠定了獨立的靈明世界的基础，並將把絕對的存在設定為直接在思維的方式中存在的一種本質，亞里士多德則把思想的領域加以發展、完成，使它充滿生命；同樣，在新柏拉圖派哲學中達到了把靈明世界作為獨立在自身中的存在、精神的理念來理解之後，這個最初的觀念，象我們在普洛克洛那里所見到的那樣，轉化為一種類似亞里士多德式的發揮和完成。正是亞歷山大里亞派或新柏拉圖派哲學的觀念形成了阿拉伯哲學、經院哲學以及所有基督教哲學的基础、原理；正是在新柏拉圖哲學的觀念上，概念的規定在使用力量，往來馳逐。關於阿拉伯哲學的詳細敘述，一方面會極少興味，一方面則會與經院哲學在主要問題上相同。但是，在他們的個別體系或現象中把這點詳細敘述出來，這件工作時間既不容許我們去做，即使時間容許，問題的性質也不容許；反之，只宜對那些在思想中實際上被採納的環節作一個一般的描述，把重要地方說出。阿拉伯的哲學不是因其內容而有興趣的，在這方面我們是不能停留的；它沒有什麼哲學，只有一種獨特形式。

甲、講說者的哲學

關於阿拉伯人，我們可以這樣說：他們的哲學並不構成哲學發展中的一個有特性的階段；他們沒有把哲學的原理推進一步。在這種哲學中，正如在較後的哲學中一樣，主要的問題是：世界是不是永恒的；以及證明神的統一性。但是其中最大的考慮之一，乃

是辯護回教的教義，因此，哲學思考就被限制在教義之中；阿拉伯人正象西方的基督徒一樣，被教會（如果人們可以這樣稱它的話）的教條所限制住，如果說，阿拉伯人所有的教條要比較少些，——那末，他們也就更自由些。但是就我們所知，他們實在並沒有在原理方面有任何真正的進步；他們沒有建立起什麼自覺的理性的更高的原理。他們除了啟示的原理——一種外在的東西——之外，沒有任何別的原理。被摩西·迈蒙尼德特別地作為一個傳布極廣並有特殊地位的哲學學派提出來的，是講說者；他以大致如下的話談到他們哲學思考的特性：

“伊斯迈尔人却把他們的論述更進一步，並且尋求其他的奇妙的學說，關於這種學說，沒有任何一個希臘的講說者曾經意識到，因為他們在某些方面，還是與哲學家們意見一致的。——應該提出來說的主要之點，乃是：所有的講述者們，包括那些成為基督徒的希臘人，以及伊斯迈尔人，在建立他們的原理時，並不是遵循問題的本性本身進行，或從問題的本性中取得論據，而却是只注意（126）事情應該有如何的性質，以便支持他們的意見或者至少不推翻他們的意見；然後他們又大胆地斷言，事情本身的情況就是這樣的，並且又找來了更多的論據和格言來支持他們的意見，”——這些論據格言都是他們從適合於他們的目的的東西中拿來的。——“他們所堅持的，只是那些與他們的意見契合的東西，雖則也許只有最遙遠的少許的聯繫，或者說必須通過一百個推論才接得上的聯繫。那些最初的學者就是這樣做的，他們說，他們達到這些思想，只是借思辨，而不是考慮到一個預先假定的意見。他們的追隨者卻沒有這樣做，”等等[⊖]；可見，在基督徒和伊斯迈尔人那里，有同

⊖ 摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七章，第一三四——一三五頁。

样的需要去駁斥哲学家們。

在所謂講說者的純哲學中，有这样一个为东方精神所特有的原理，即特定的思維在它的一切的后果中的解体，乃是一切联系和关系的解体。迈蒙尼德說：“講說者的根本原理是：人們不能有任何确定的关于事物的知識，不能知道它們有这样那样的性質。因为在理智里面，相反的情形常常存在，并且可以被設想。此外，他們在大部分的場合把想象、幻想和理智搞混了，把后者的名称給予了前两者。”[⊖]

在他們里面，可以以特有的方式認識到东方的原理：“他們把原子和虛空当作原則，”在那里一切联結显得是偶然的。“产生只不过是原子之間的結合，消灭只不过是原子的分离。時間是由許多現在构成的。”[⊙] 因此只有原子是存在的。这样，借着一种較高的思想教养，他們意識到了那主要的观点，这个观点在当时和現在都 (127) 是东方式的。即实体、一个实体。这种泛神論，或者斯宾諾莎學說，如果人們願意这样称它的話，乃是东方的詩人、历史学家和哲学家們的觀點、普遍的看法。講說者們接着說：“实体，就是說个体，它們”——无疑地——“乃是神所創造的，它們有許多的偶性，正如雪的每一小片都是白的。但是沒有一个偶然的屬性能繼續存在两个瞬間 (per duo momenta)；当它产生时，它也在死去，神創造另外一个东西去代替它”。一切規定都完全是瞬息即逝的、消灭着的；只有个体是永存的。“如果神高兴在一个实体中再創造另外一个屬性，这个实体就繼續存在着；但是如果神停止創造，这个实体就消灭了。”他本来可以把事物造成另外的样子；一切必然的联系都被取消了，因而自然沒有任何意义。“因此他們否認有什么东

⊖ 摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七一章，第一三五頁。

⊙ 同上，第七三章，第一四九頁。

西出自本性而存在，否認这个物体或那个物体的本性必然使它具有这些偶性而不具有别的偶性。他們說：神在一瞬間創造了一切偶性，不必借自然的手段和別的东西的帮助。”[⊖] 常住、一般的常住是实体，特殊物是沒有必然性的，是純然变化着的，每瞬間都改变的，因此它只借实体而存在。

“根据这个原理，他們就說，当我们以为我們用紅色染了一件衣服时，我們其实根本沒有把一件衣服染紅；反之，正是在我們
(128) 以为衣服和紅色合在一起的瞬間，神在衣服里面創造了紅色。神遵守这样的习惯，使黑色不要出現，除非衣服要染上黑色；而那在結合时产生出来的最初的颜色，并不停留下来，它倒是在第一个瞬間即消逝了，而”在每一瞬間又出現了“另外一种颜色，它是另外被創造出来的。同样地，知識也是一种偶性，它是在我知道些东西的那个瞬間由神所創造的；我們今天已不再具有我們昨天所具有的那些知識。人并不移动笔，当他以为他移动它的时候，”即当他写字的时候，“笔的运动倒是笔的一个偶性，在这个瞬間由神創造出来的。”[⊖] 所以实际上神才是动作的原因。

“第八个命題：除实体和偶性之外，再无別物，而自然的形式本身就是偶性；只有实体是个体。——第九个命題：偶性是彼此不相干的，它們沒有任何因果联系或其他的关系；在每一实体中，所有的偶性都可能存在。——第十个命題是过渡，transitur (אֶפְסָרוּחַ, [可能性])。思想的过渡完全是偶然的。“凡是我們能够想象的，也可能过渡到理智中，就是說，是可能的。但这样一来，一切都是可能的，”因为沒有理智的規律了。“一个象山一样高大的人，一

⊖ 摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七三章，第一五二——一五四頁。

⊖ 同上，第一五四——一五五頁。

只象大象一样巨大的虱子，都是可能的。每件事物都能够是别的样子，不象它本来那样；每一事物何以是这样，或何以应该这样而不是另外的样子，是绝对没有任何理由的。大地绕中心旋转，火上升，火是热的，这些他们都称之为纯然的习惯；火完全同样可能会是冷的。”[⊖] 这样，我们看到了万物是完全无常的；这种万物摇摇不定的思想，本质上是东方的。

但这当然也是一切联系(因果等联系)的完全解体，一切属于(129)合理性的东西的解体，——这与东方那种不执着于特殊物的高超的精神是一致的。神本身乃是完全不确定的；他的活动就是创造偶性，这种偶性又消逝了，而又出现了别的偶性去代替它们。神的活动完全是抽象的，所以由他所产生的特殊物乃是完全偶然的，——或者，它是必然的；但“必然的”一词乃是空洞的，是不可理解的，并且也不应该企图去理解它。这样，神的活动就被想成是完全不合理的。因此，这种抽象的否定性和那常住的“一”结合起来，就是东方人看事物的方式的一个基本概念。东方的诗人突出地是泛神论者；这乃是他们通常的世界观。所以，阿拉伯人发展了科学、哲学，而没有进一步规定具体的理念，归根到底，不如说在实体中只有一切规定的解体；与这个实体联系在一起的，只有作为否定性这个抽象环节的变化无定。

乙、亚里士多德的注释者

此外，阿拉伯人还很用心地研究了亚里士多德的著作，一般地说来，他们特别利用了他的形而上学的和逻辑学的著作，以及他的

[⊖] 摩西·迈蒙尼德：“迷途指津”，第一部，第七三章，第一五七——一五九页。

“物理学”；他們的主要工作，是大量地評注它們，并对抽象的邏輯的因素进一步加以发展。还有很多这样的評注至今尚存。这种作品在西方也为人所知悉，并且被翻譯成拉丁文刊印出来；但是人們由此所得并不多。阿拉伯人所发展的是理智的形而上学和一种形式邏輯。一部分著名的阿拉伯学者是生活在第八和第九世紀的；

(130) 可見他們的进步很快，因为西方当时在文化上还是很进步的。

阿尔-铿地，〔亚里士多德〕邏輯学的評注者，活动的时期是八〇〇年前后，在阿尔-馬孟統治期間。⊖ 阿尔-法拉比死于九六六年，他写过一些亚里士多德“工具論”的評注，这些評注經院學者們曾頻頻加以利用，此外，他还写下了一本著作：“論科学的发生和分类”。关于他，曾有这样的傳說：他把亚里士多德关于听覺的那篇著作讀了四十遍，把他的“修辞学”讀了二百遍，而不感到厌倦；⊖——他必定有一个很好的胃口。——連醫師們也从事研究哲学，并且制定了理論；例如，阿維森那（生于九八四年，死于一〇六四年），里海东岸的布哈拉人，乃是亚里士多德的評注家。⊖——阿尔-加扎里（一一二七年死于巴格达）写过亚里士多德邏輯学和形而上学的撮要；他是一个有才能的怀疑論者，有着高度的东方人的性格，把先知穆罕默德的話認為是純粹真理，写下“哲学的毁灭”一書。⊗ 托

⊖ 頗柯克：“阿拉伯史料”，第七八——七九頁；霍廷格：“东方文庫”，第二章，第二一九頁；布魯克尔：“批評的哲学史”，第三部，第六五——六六頁；邓尼曼，第八册，第一篇，第三七四頁。

⊖ 霍廷格，同上，第二二一頁；加布列·西奥尼塔：“論东方風俗”，第一六頁；布魯克尔，同上，第七三——七四頁；邓尼曼，同上，第三七四——三七五頁。

⊖ 非洲人雷奥：“阿拉伯人物志”，第九章，第二六八頁；阿布尔法来：“历朝史”，第九卷，第二三〇頁；提德曼：“思辨哲学的精神”，第四册，第一一二頁以下；布魯克尔，同上，第八〇——八四頁。

⊗ 非洲人雷奥：“阿拉伯人物志”，第一二章，第二七四頁；布魯克尔：“批評的哲学史”，第九三——九五頁；提德曼：“思辨哲学的精神”，第一二〇——一二六頁；邓尼曼，第八册，第一篇，第三八三——三九六頁。

法伊里于一一九三年死于塞維拉。[⊙]——阿維羅伊死于一二一七年，特別以亚里士多德評注者的身分聞名。[⊙]

阿拉伯人之获知亚里士多德的哲学，这件事具有这样的历史意义：最初乃是通过这条道路，西方才知悉了亚里士多德。对亚里士多德作品的評注和亚里士多德的章句的彙編，对于西方各国，成了哲学的源泉。西方人曾在一个长时期里面，除了这些亚里士多德著作的重譯本和阿拉伯人的評注的翻譯之外，半点也不認識亚里士多德。由西班牙的阿拉伯人，特別是由西班牙南部、葡萄牙和非洲的犹太人，这些譯本現在从阿拉伯文被翻成拉丁文；因此中間常常还經過一次希伯来文的翻譯。

丙、犹太哲学家摩西·迈蒙尼德

与阿拉伯人紧紧联結着的是犹太哲学家，在其中上面提到的摩西·迈蒙尼德占有特殊的地位。他于一一三一年（世界开辟以来的第四八九一年，据另外人說，第四八九五年。〔从前阿拉伯人以为世界只有数千年的历史——譯者〕）生于西班牙的哥尔多瓦，住在埃及。[⊙]除了他那翻譯成拉丁文的著作“迷途指津”一書外，他还写了一些其他的著作。正象在教父們和費洛的情形一样，在这里，历史事件被当作一切的基础；而这又是以一种形而上学的方式来加以处理的。关于摩西·迈蒙尼德以及其他的犹太人，还可以談到許多文学方面的成就。在他們的著作中，一方面是貫穿着一

⊙ 布魯克尔，“批評的哲学史”，第九七頁。

⊙ 布魯克尔，同上，第一〇一頁；邓尼曼，同上，第四二〇——四二一頁。

⊙ 布魯克尔，同上，第二卷，第八五七頁；邓尼曼，第八册，第一篇，第四四六——四四七頁。

种卡巴拉派的气息,例如在占星术、堪輿术等等中;另一方面,在摩西·迈蒙尼德那里,我们也发现一种很严密的抽象的形而上学,它是以费洛那种方式与摩西五经〔按指旧约中前五卷译者〕及其解释联系着的。在他们那里,我们碰到那种神的统一性的证明,世界是被创造的,物质不是永恒的,以及关于神的性质的证明。神是一,这个原理在此处被用爱利亚学派和新柏拉图学派的方式加以处理,即证明多不是真理,唯有自己产生自己并扬弃自己的——,才是真理。⊙

⊙ 摩西·迈蒙尼德:“迷途指津”,第一部,第五章,第七六——七八页,第五七——五八页,第九三——九八页;第二部,第一——二章,第一八四——一九三页;第三部,第八章,第三四四——三五〇页;及其他等处。

第二篇

(132)

經院哲學

这一段期間約有六百年，或者从教父算起約有一千年。在基督教教父那里，稍后在經院哲学家那里，哲学思想都同样具有不独立的性格。不过在基督教之内哲学的基础仍然存在着，即在人心里面，对真理的意識、对自在自为的精神的意識仍在萌芽，并且人們也有分享真理的要求。这是絕對的要求和必然性。因此人有能力分享真理，这必定是可能的。此外他必定要深信这种可能性。但是为了認識真理，并且使得所有的人都認識真理，則真理之对于人，必須不仅是思維的、有哲学教养的意識的对象，而必須成为感性的、还居于沒有教养的表象方式的意識的对象。因此首先理念的内容必須啓示給人，其次人必須有能力接受这个真理。当人能够接受神性的东西时，則对于他神性与人性的同一必然存在在那里；而在基督身上人就在直接的方式下意識到这种同一。因为在他里面神性与人性本身是統一的。

再則那原始的、自身存在的東西只是在最內在的概念里。在（133）精神的概念里有着这样的特性，即人只是一个有生命的东西，这东西誠然具有成为現實的精神的可能性；但是精神并不是屬於自然的。因此人的自然本性并不是神的精神生活和居住的地方。人并不是由于自然本性就是他应有的那样。动物由于自然本性便是它应有的那样；而这正是它的不幸，它不能更向前走。因此人从自然本性就是惡的，他不應該是自然的。人所作的一切惡事都是出于

它的自然冲动。精神首先在于对直接的东西予以否定。因为神之所以是一个精神，也是由于它使那太一、封閉着的东西成为它自己的对方。同样，人也由于超出自然的东西才成为精神的，才达到真理。他达到这种真理，是由于对于他真理的确定性已成为直观，即在基督中便体现着神性与人性的同一，在基督里面邏各斯变成了肉身。这样我們首先有人，人通过超越自然的过程而达到精神性，其次我們有作为基督的人，在他里面神和人这两重本性被意識到了。这就是对于基督的信仰。凭借对这种在基督中的同一性的知識，凭借对这种原始統一的知識，人便达到了真理。既然人一般是这种否定直接性的过程，并且是通过这种否定的过程而回复到自己、回复到自己的統一性，所以他應該弃絕他的自然的意志、自然的知識和自然的存在。这种对于人的自然性的放弃，在基督的受难和死亡、以及在他的复活并提升到坐在天父的右边的故事里，便形象化地被看見了。基督是一个完善的人，他曾經忍受了一切人的命运、死亡；人曾經遭受苦难，被牺牲了，他的自然的一面被

(134) 否定了，然而通过这个过程他又提高了。在他里面，这个过程，这种把他的对方轉变成精神的过程，本身就被直观到了，而且在弃絕自然性中感受苦难的必然性也被直观到了；但是上帝本身都要死亡，这种苦难，却是解救和提高到上帝的源泉。所以这种在主体里必須經歷的过程，这种轉变有限事物成无限的过程，便被意識到作为在基督本身中而完成了。

認為基督的啓示具有这种意义，是基督徒的信仰，而对基督故事的世俗的、直接的、淺近的了解，認為基督是一个單純的先知，認為他具有一切古代先知的命运，就是誤解了。但是这故事具有剛才所指出的那种意义，精神是知道的；因为精神在这个故事里正得到显现。这个故事就是概念，就是精神自身的理念；并且在这个故事

里世界史找到了它的完成，即以直接的方式認識真理。精神就是这样理解这故事的。这在圣灵降临节得到直接的、直观方式的表現。因为在这个节日的前一天，那些使徒們还没有認識到基督的这种无限的意义；他們还不知道，这就是关于上帝的无限的历史：他們已經信仰他，但还没有信仰他作为这种无限的真理。他的朋友曾經看見他，曾經聽見他的教訓，他們知道他的一切教訓，他們也看見了奇迹，这种种都使得他們信仰他。但是基督本人强烈地叱責那些盼望他作出奇迹的人。他說：“精神将引导你到一切真理。”

从这个思想，当其為精神所理解时，可以产生許多所謂异端邪說。諾斯替派[按即知神派]的多种宗派就屬於这一类。他們的方向是知識，由此他們得到知神派的称号。明白点說，他們不願意停留在精神理念的这种历史的形式，而要对那个故事加以解釋，并且想消除它的历史性。从他們那里带进来的思想或多或少是亚历山大里亚派甚至費洛派哲学的思想。按照他們的基本原則，他們被認為是思辨的，不过他們是馳騁于幻想和道德之中了，虽說是在幽暗、幻想的本質中还經常可以看得見一些历史的因素。他們說到一种 θεὸς ἄρρητος (不可捉摸的神)，他們把它标明为 ἄβυσσος (无底的)，βύθος (深淵)，προπάτωρ (始祖)；长子是理智、理性、智慧，是这个深淵的条理化，是不可捉摸者自己讓自己成为可以把握的东西。这个被表明为永恒和天使。在說明中就有不同的原則，阳的原則和阴的原則，从这些原則的混合和結合里就产生了充塞 (πλήρωμα)。这个充塞就是一般的永恒世界；但是那混沌的、区别还未出現的深淵他們称之为雌雄同体，类似这样的东西，毕泰戈拉派早就已經提出过的。Θ

Θ 參看本書本卷，第 171 - 173 頁(原版第三卷，第 29 - 31 頁)；第一卷，第 233 頁(原版第一卷，第 256 頁)。

从东方还带进来这个对立的别种形式：明与暗，善与恶。而这个拜火教的对立特别出现在摩尼教中，摩尼教把上帝認作光明，与恶、非有、物質相反对。恶就是具有矛盾在自身内的东西。“那自己放縱的、在盲目的敌对中互相冲击的恶的力量”，这种自我毁灭的东西，被“从充滿光明的源泉泄漏出来的微光所射中、所吸引”；而这点微光給物質以溫煦，使得“物質停止彼此互相爭斗，并立刻联合其自身以图鑽入那光明的源泉。——作为对于恶的誘餌，为了通过一种不可抵抗的力量的作用使恶的盲目勇气受到挫折、得到緩和，并且为了导致恶的最后消灭和光明、生命、灵魂的普遍統治，光明之父于是就献出一个善的力量。这就是世界灵魂(*ψυχὴ ἀπάντων*)；这个世界灵魂就为物質所包圍，这种混合就是整个創造的基础。于是灵魂就普遍地布滿一切，并且在死軀壳里到处起作用、作斗争，在人里面、在小宇宙里面如此，在全世界、在大宇宙里面亦复如此。”——不过以不同的力量起作用、作斗争罢了。因为“在美得到显现的地方，光明的原則(灵魂)对于物質(恶)就取得胜利；在丑的事物里面，光明就受到压制”，物質就占了上風。“这种被束縛的灵魂就叫做摩尼，也叫做人的儿子，即原始的人、天上的人、亚当·卡德孟的儿子。”但是只有“光明本質(灵魂)中的一部分才有向恶的国度作斗争的使命”，才是为这个目的而降生出来的；“由于太軟弱，它有陷于被消灭的危險，它必須放弃它的武装(这个灵魂)的一部分給物質。”另一部分則是自由的。“与物質混合而沒有受到苦难的那一部分灵魂自由地上升到天上，从上面发生作用以淨化那被束縛的灵魂、那和它有亲密联系的光明部分；这就是‘未受苦难的人的儿子’，耶穌，人的儿子，这是就他是未受苦难的人的儿子，区别于受苦难的人的儿子，亦即在全世界里被束縛的灵魂而言。”不过“那能拯救的灵魂居住在不可見的光明里

(第二个可見的光明和第一个不可見的光明相对立)，并以那里为中心，通过太阳和月亮作用于自然界的淨化过程。”在他看来，整个自然世界和精神世界都是通过拯救的灵魂的作用而产生的淨化过程。“那被束縛的光明本質必須从輪迴里解放出来提高到与光明 (137) 的国度直接重新联合。因此那純洁的天上的灵魂下降到地上，表現为人的假象形式，为了对那受苦难的灵魂”(亚里士多德的 *νοῦς παθητικὸς* [被动的理性]?) “伸出援救之手。那个不受苦难的耶穌單純地假象地被釘在十字架上，真正講来，只是相应于一个沒有和物質联合的灵魂对于被束縛的灵魂的真实苦难的一种假象的同情。所以正如对于基督，黑暗的力量不能施展其威力，也同样應該对于和他有亲屬关系的灵魂不能表現其威力。摩尼教徒們所說的耶穌，是一个在一切世界里并且在灵魂里被釘在十字架上的人。因此基督被釘死在十字架，只神秘地意味着我們的灵魂的苦难的創伤。孕育一切的大地产生了那受难的耶穌，他是人的生命和救星，并且他是被釘死在每一棵树上的。那表現在基督里面的 *νοῦς* 是一切的存在。”^Θ

正統的教父反对这些諾斯替派的思辨，主要在于他們坚持基督的客觀性和現實性的确定形式，但是在这种方式里这个故事同时便以一般的理念作为基础，亦即以理念和历史形态的內在結合为基础。因此这是精神的真正理念同时在历史性的特定形式里。不过理念本身在这里还没有和历史区别开。当教会坚执着在历史形式中的这个理念时，它規定了这个教义。反之，如果阿里阿教派还没有象索其尼教派那样只認基督为一个卓越的人的話，他們却也还没有認識到上帝在基督中得到自覺。但是只要取消了基督

Θ 內安德：“最高尚的諾斯替派系統的發展”，第八七——九一頁。

的神性，三位一体說便不复存在，因而整个思辨哲学的基础便被
(138) 取消了。裴拉几派否認原始罪恶，断言人的自然本性就足够可以达到道德和宗教。但是人是不應該象他的自然本性那样的；他无宁應該成为精神的。所以这个学說也被認作异端而受排斥。所以教会是为精神所統治的，并坚持理念中的規定性的，但理念必須永远在历史的形态中。这就是教父哲学的要点。他們曾經創造了教会，正因为发展了的精神需要一个发展了的学說，有一些近代人努力或企望使教会退回到它最初的形式，实在是最不适当了。以后就有所謂博士出現，不复是教父了。

甲、經院哲学和基督教的关系

經院哲学家是这个时期的主要人物。它是欧洲中世紀的西欧哲学。反之，教父們主要是在古代羅馬世界，在羅馬帝国，屬於拉丁文化；拜占庭人也屬於这个体系。但后来完成了的教会的中心却在日尔曼各民族之中；因此这时的哲学思想就不能不受到教会的法度的制約。基督教会、教区誠然散布在羅馬世界里，特別在开始时是如此，这些教会形成一种特殊的团体，抱出世的态度，对于世界无所要求，更不想統治世界。它們的要求只是消极的，个人在世界上只是烈上，换言之，他們弃絕这世界。但是教会也成为統治的力量，东羅馬和西羅馬的皇帝都成了基督徒；所以教会获得了一个公开的、不受阻碍的存在，——这个存在曾經給予世界的事情以很多的影响。但政治的世界却落在日尔曼各民族手里。因而产生了一种新的形态，經院哲学就屬於这种新的形态。我們知道这个变革就是民族大迁徙。許多新鮮的氏族在羅馬世界里面涌現

(139)

出来，并在其中固定下来。于是他們就在旧世界的廢墟上建筑起新的世界，——現在羅馬的景象也还呈現給我們这种图象。在那里，基督教庙堂的富丽堂皇部分地就是旧神庙的殘余，而新的宮殿就建筑在廢墟上面或廢墟的中間。

中世紀的主要特征就是这种分裂、这种两面：两个民族、两种語言。我們看見，这些民族从前統治着一个旧世界，这世界具有它自己的一套完备的語言、艺术和科学；而这些新民族就挤进这和它們格格不入的旧世界里，这样就开始了这个本身分裂的过程。所以在这个历史里呈現給我們的，不是一全民族單純从自身向前发展的历史，而是从对立出发，为对立所糾纏，并且保持在对立中，把对立吸收在自身內，并予以克服。所以在这种方式下，这些民族便展开了一种自在的精神过程的性質。精神的特性在于为自己造成一个前提，把自然的東西当作对立物，使自己与自然的東西划分开，将它作为客体，于是首先对于这个前提予以加工，加以陶鑄，然后从自身內产生出来，創造出来，并在自身內改造自己。因此基督教在羅馬世界中，亦如在拜占庭世界中一样，虽然很成功地統治着；不过两者皆不能够借新宗教以充实自身，根据基督教的原則以改造这世界。因为在两者中都有着已完成的性格：倫理、法律、法制、宪法（如果可以叫做宪法的話）、政治状况、技术、艺术、科学、精神文明等等，一切都是已經完成了的。另一方面，精神的本性要求这种文明的世界必須由精神自身創造出来，而这种創造是通过对先前的世界的反作用、同化而出現的。这样，这些征服者就在一个生疏的世界里巩固起来，而成为其中的統治力量。但同时他們一般地又进而为一个加在他們身上的新精神所占据。一方面他們是統治着的，但另一方面他們又为〔这新的〕精神所統治，对它采取被动的态度。

精神理念或精神性是加在这些民族头上了，——而这些民族，显得是粗魯的野蛮人，在心情和精神方面都好象是很魯鈍的。精神的文化便移置到这种笨拙的民族里。它們的心情因而便感受到一种刺痛。在这种情形下，这粗魯的自然本性便内在于理念中而永远与理念相反对：換句話說，在它們之中便燃燒起一种无限的痛苦，可怕的苦难，以致可以把它們表象为一个被釘在十字架上的基督。它們必須在自身中忍耐并坚持这场斗争，这场斗争的一个方面就是它們的哲学，这哲学后来出现在它們之中，而且是作为一个被給与的东西而帶來的。它們虽說仍然是沒有教化的民族，但在它們野蛮的魯鈍之中却深深存在着真的性情和心灵。于是精神的原則便强加在这样的自然質料上面，因此便必然地发生了这种痛苦，这种精神和自然性情的斗争。这里文化是从最剧烈的矛盾开始，而它必須解决这个矛盾。这是一个痛苦的国度，但也是一个鍛炼的場所。因为感受痛苦的乃是精神而不是动物，——在这个苦痛过程中，精神並沒有死去，而是从它的坟墓里上升起来。这个矛盾的两方面本質上是在这样一种相互关系中，即精神的一面应该統治，应该統治着那粗野的一面。

但是真正的精神的統治不能是这样意义的統治，即它的对立
(141) 面是一个被奴役的东西，反之自在自为的精神不能把和它相关联的主观精神当作和它相敌对的外在的服从的奴隶；因为后者本身就是精神。所謂精神的統治必須取得这样的态度，使得精神在主观精神中即和它自身相諧和。这种态度、諧和、和解已包含着那最初好象是一种对立的東西，在这对立中，只有一方面于征服对方时才能够取得統治权，因为基本原則是精神統治着；而往后的发展只是这样的，即精神取得了統治权，但却是作为和解的統治权。这种性質的統治权不仅包含主观意識、心情、心灵，而且还有世界的統

治、法律、制度、人生等等，只要这些东西建筑在精神上并且是合理的。在柏拉图的理想国里我們看見哲学家應該統治这一观念。現在时候到来了，可以公开說出精神應該統治的話了。不过精神在这里具有这样的意义，即教會或僧侶應該統治。这样，精神便被弄成特殊的形式或个人了。但正确的意义應該是精神是决定的力量，而这个意义在我們的时代已很流行了。这样，我們看見在法国革命时期就有这样的原則，即思想、抽象思想應該統治：国家的宪法和法律都應該按照思想来制定，思想應該构成人与人之間的紐帶；人們應該意識到，在人类中有效的东西就是抽象思想，自由与平等就是有效的东西，在其中主体自身在其对現實界的关系方面也得到它自己真价值。

这种和解的又一个形式，是主体滿足于它当前原样的自己，滿足于它自己的思想、自己的意志、自己的精神状态。于是它的知識、思想、它的信念成为至高无上的东西，并且具有那神圣的、自在自为地有价值的东西的特性。这样，神圣的、精神的东西便被設定 (142) 为在我的主观精神之內，与我相同一；我本身就是共相，唯有我直接知道的才是有效的。这种形式的和解是最新的，但也是最片面的。因为在那里精神的东西并未被規定为客觀的，而只是被理解为象它在我的主观性內、在我的良心內那样；我个人的信念本身便認作究竟至极的东西，——这乃是主观性对它自身的形式的和解。如果和解是采取这样的形式，則我們剛才說到的那种态度便不复有什么兴趣；它只是某种已經过去了的、历史的东西。如果我們的知識和信念，象它們直接啓示在每个主体的內心里那样，就是真理，就是自在自为的存在，那么使真理、自在自为的存在、上帝和人相結合的間接过程和媒介方式便毫无兴趣，只是历史的事实，对于我們没有什么必要的东西了。同样，基督教的教义和教义概念

也会只有一个生疏形式的、属于特殊时间的地位，而为某些人曾经费力研究过的东西罢了。认为自在自为的理念是具体的、是精神、而且和主体有着对立的关系的那种见解，也便消失了，并且好象只是过去的了。因此凡是我所说的关于基督教教义的原则，以及将要说的关于经院哲学家的原则，都只是从刚才所提出的观点看来才是有兴趣的，这就是说，从理念的具体规定的观点、而不是从主体和它自身直接和解的观点看来，才是有兴趣的。——由此足见，共相是已经包含着和解原则在内的那种对立，〔在这对立中〕精神的一面应该统治，不过只是就它能调解这个对立而言，它才能统治。

现在进一步我们必须考察对立的性格，借以和哲学思想相比
(143) 较。要这样做，我们必须简短地回忆一下历史的方面，不过只能提主要的环节。——首先，这个对立表现在历史上的形态，从一方面来说就是那种精神性，而这种精神性本身应该是内心的精神性。但是精神是一，这里面就肯定了那些生活于这种精神性中的人们之间的共享〔圣餐〕。这样就产生了一个集体，这个集体就成为一种外在秩序，并扩张而为教会。就精神是一原则来说，则精神的事物必定是直接地有普遍性的，而在感觉、意见等等之中的个别存在便是没有精神性的。教会组织起来了，但是教会本身也发展成为世俗的定在、具有财产、宝物，本身变成具有一切粗糙的情欲的世俗的东西了。因为只有原则才是精神的。内心一成为定在、属于世俗范围，跟随着就会有内心的嗜好和欲望，——同时内心以及整个人间的关系也就受到这些粗糙的嗜好和情欲的决定。因此教会只有自在的精神原则，而没把这原则真正地实现出来，所以教会的关系还不是合理的。因为当精神原则还没有在世界中得到发展和实现以前，教会的其他的关系就必然是这样。在世间的成分不适合精神原则以前，世间的成分也就以定在的方式

存在着，而是直接的自然的世間的东西。所以教会本身不可能不具有直接自然的原則在自身內。一切情欲、权力欲、貪婪、欺詐、使用暴力、掠奪、殘杀、嫉妬、仇恨，所有这一切粗糙的罪恶，教会都莫不应有尽有；它們正是屬於教会統治权本身的。因此这种統治虽然應該是精神性的，但事实上业已成为情欲的統治。所以教会大部分就世間性、情欲方面看来是錯誤的，而在精神的一面却是对的。

与这个精神兼世俗的帝国正相反对的，就是那道地的世俗的帝国，亦即皇帝与教皇和教会的对立。世俗的帝国應該屈服于那精神的但又世俗化了的帝国；于是皇帝就成为教会的辯护者与保卫者。世俗的帝国单独站在一方面，但又和对方有联系，所以它得承認精神的帝国是統治的方面。在这个对立里一方面，由于教会本身的世俗成分，另一方面由于世俗統治政权之坏的世俗成分、施行暴力、野蛮性，就会引起一种斗争。但是这个斗争必定会导致对世俗成分的不利。因为它是单独占在一面，它又須承認对方，它于是被迫而恭敬地屈服于它的对方，即精神的一面及其情欲，那最勇敢、最高貴的皇帝受到教皇、紅衣主教、教皇的使节、甚至受到大主教和主教們的驅逐，沒有对付的办法，也不能依靠他們的外在力量，因為他們是內在地破裂了，因此他們經常处于被击败的地位，最后必須向教会投降。

其次，就个人的道德生活而論，我們看見一方面精神的原則在內心中无限有效，而另一方面有粗野、暴虐、不羈的欲望与之对立。个人由一个极端落到另一个极端，由最粗野的放肆不羈、野蛮、自我意志这一极端落到弃絕一切、压制一切嗜好、情欲等等的另一极端。关于这点，十字軍可作最好的例証。他們为一个圣洁的目的所吸引，但是在行軍途中，他們放縱一切情欲，領袖們带头縱

欲。个人容許自身墮落于暴虐、狂放、野蛮的行徑中。当他們于最无头脑、最缺乏理智的方式下向前进军,并于丧失了成千的性命之后,他們达到了耶路撒冷。在这里他們全体跪下禱告,痛事懺悔,

- (145) 肝胆欲裂。由于他們征服了耶路撒冷,为胜利威武所陶醉,于是他們又陷于同样的野蛮和情欲之中,在血液中洗澡,穷凶极恶,然后又作懺悔,又回到自私、猜忌等最卑鄙的情欲,把他們用威武夺取的城鎮加以毀坏。其所以这样,是因为他們的原則只是在他們內心中的抽象原則,并且人的現實性还没有受到精神的陶养。——精神与情欲在現實界中对立的情形和方式就是如此。

- [第三]就这个对立在宗教內容、在宗教意識方面而論,它便具有多种形式,这里我們却只能回想一下那最內在的东西。一方面是上帝的理念,即上帝被意識到、被認識到为三位一体。另一方面为礼拜,亦即个人使得自身与精神、上帝相适合、并达到进入天国的确信的过程。一个現成的教会就是天国在地上的現實性,这就使得天国对于每个人都是現實的,每个人都可生活于其中,都应当生活于其中。通过这种办法每个人都可得到神人和合,每个人都可成为天国的公民,分享这种确信。但是这种神人和合与基督是神性和人性的統一的信仰,——相信上帝的圣灵應該降临在人身上——是密切結合在一起的。因此这个基督不可以被当作是已經过去了的,这种神人和合的生活亦不可以被当作一种对于已經过去了的事迹的回忆。正如虔誠的人能看見在天国中的基督,所以在地上基督也應該同样是可以看見的对象。所以个人与他的这个对象相結合、使得这个对象与他同一,乃是應該實現的过程。在礼拜中,媒介亲临了,并且完成了,在个人那里完成到最高点,这种
- (146) 最高点就叫做弥撒。由于个人对于媒介的关系即是对于对象的关系,所以个人能够享受这个对象,并且分有这个对象。这个对象在

弥撒里是作为圣餅和对圣餅的享受而总是不断亲临的。这种圣餅一方面是被当作圣餅、对象、神圣的东西，另一方面按形式說，圣餅乃是一个非精神性的、外在的东西。但这就是教会中的外在性最深刻的地方。因为信徒的礼拜就是在这个具有完善的外在性的东西面前下跪，并不是在一个被享受的对象面前下跪。

路德曾經改变了这种方式，他仍然保持了神秘的成分在所謂圣餐中，通过圣餐的仪式，主体接受了神圣的东西，——但是他認為圣餅是神圣的，只有由于它是在信仰中被享受的，而且只有由于它在信仰中和在享受中停止其为一个外在的东西。这种信仰和享受首先是主观的精神性；只有当它在精神性里时，它才是精神的，而不是当它仍然是一个外在的东西的时候。在中世紀的教会里、在一般天主教会里圣餅正是被尊敬为外在的东西，所以如果一个老鼠咬了圣餅，則这个老鼠和它的粪尿皆同样应受到尊敬。在这里那神圣的东西完全具有外在性的形式。就是这个剧烈的对立的中心点，这个对立一方面是解除了，另一方面又停留在完全的矛盾中。所以圣餅还是被坚持为单纯外在的东西，而这种外在的东西却又被奉为最高、奉为绝对。

和这种外在性相联系的还有另一方面，即对这种关系的意識。这里对于精神的东西、对于真理的意識便为僧侶集团所拥有。这种精神的东西既然是一种东西，它自然就可以又为别的人所拥有，由于它是优秀的东西，并保有一种优秀性，它又可以受到别的人的崇拜，——虽說这种崇拜只是基于个人的外在的行为。教会有权 (147) 力决定什么东西是优秀的；普通人便从教会去接受它。——再則个人是在天国里；这个基督的故事認上帝被表明为人，牺牲其自身，并且通过这种牺牲上升到上帝的右边，这一切也永远是在做弥撒时被人感觉到的。

此外还必须談到：主体自身的关系，在于他是屬於教会的，并且是教会的一个真实的成員。当个人被吸收进教会之后，則他們便可参加到教会中，〔而得到罪恶的淨化〕。[⊖] 但是为了淨化罪恶，第一，必須知道一般地什么是恶、什么是罪恶；第二，个人必須要求善、宗教性的东西；第三，必須知道人是由于自然的恶性而墮落的。不过内心、良心應該是善良的。因此已犯了的过恶必須予以清除，使勿再犯。人必須經常受到淨化，正好象必須重新受洗、重新被吸收入教会那样。現在有了积极的戒律清規以反对罪恶，这就是說，不是从精神的本性里便可知道什么是善和恶，而必須遵守教会的清規戒律。这样，那神圣的規律就是一个外在的东西，而必須由某个人来掌握了。于是僧侶阶层就和別的人区别开来了，以便单独拥有那种知道教义的具体內容以及获得上帝恩寵的方法的本領，亦即个人如何在宗教崇拜里达到自身确信他能分享神圣事物的办法和方式。正如在礼拜方面教会掌握着〔使人获得上帝恩寵的方法〕[⊖]，同样教会也掌握着个人行为的道德評价，也可以說是掌握着个人的良心。这样一来，人的最內在的心灵、人的責任心皆轉移到別人手里，轉移到別人身上；而主体連在他的内心深处也都成为“无我”的了。教会也知道个人應該做什么。个人的过錯應該被知道，而別一方面，教会就知道他的过錯。罪恶應該消除，而消除罪恶也必須通过外在的方式：通过贖罪、絕食、責罰、参加十字軍、朝拜圣地等等方式。这乃是認識和意志在最高事物方面以及在最瑣屑的行为上的一种失掉自我、非精神性和缺乏性灵的情况。这种認識只在教会之内才有，上帝恩寵的給予也屬於教会作为一种外在的所有物。

⊖ 据米希勒本，第二版，英譯本，第二卷，第五五頁增补。——譯者

⊖ 据同上，第五六頁增补。——譯者

这就是宗教本身的外在性的主要情况，一切别的特性均与此相关联。現在我們就可以进一步去闡述哲学的情况。但是在野蛮的民族里，基督教只能具有这种外在性的形式。这一方面是属于历史的。这些野蛮民族的愚拙无知和恐怖的狂暴，必須用奴役或服役的办法去医治，而通过奴役或服役就可以完成对它們的教育或鍛炼。人类在这样的桎梏之下服役，为的是把日尔曼民族提高到精神生活，人类必須经历过那样殘酷的訓練。但是这个殘酷的服役是有一定的目的和目标的。它的代价是无限的源泉、无限的伸縮性、精神的自由。印度人同样有过这种的服役，不过他們是不可救藥地丧失了自身，束縛在自然上面，与自然相同一，而本身又与自然相違反。——知識因此只限于教会之內；不过即在这种知識中也是以一个积极的权威为坚固的基础，而权威性就是这种哲学的主要特征，其第一个特性因此就是缺乏自由。

經院哲学真正講来乃是一个很不确定的名称，它与其說标志着一个哲学体系，不如說标志着一个一般的态度。它作为經院哲学，就不是一派固定的学說，如象柏拉图哲学或怀疑派哲学那样。經院哲学这个名称概括了差不多一千年內基督教的哲学活动。不过事实上它是被关閉在一个概念之內，对于这个概念我們將进一步予以考察。(149)

由于語言的关系，对經院哲学的研究已經是很难的事。經院哲学家所用的名詞完全是粗野的拉丁文。不过这不是經院哲学家的过失，而是拉丁文构造本身的缺点。这缺点是包含在語言中的；这种拉丁語是不适合于表达那样的哲学范疇的工具；因为这个新的精神文化的具体内容不是通过这种拉丁語所能表达的。如果我們勉强这样做，我們就是对于这种語言施加暴力。西塞罗的美丽的拉丁文是容納不下这样深刻的思辨的。我們不要希望任何人对于

这种中世紀的哲学具有第一手的知識，因为它是无所不包的、同时又是干燥无味的，文字笨拙，卷帙浩繁的。——一般的大經院哲学家，我們还保有許多著作，这些著作都是很煩瑣冗长的、要研究它們并不是一件小事。愈晚期的著作，写得愈是形式化。他們不仅只編写教本，正如阿尔伯特的著作共为二十一大卷，邓斯·斯各脫十二大卷，托馬斯·阿奎那为十八大卷所构成。各种著作我們都看見有各种不同的摘要。主要的資料来源：(一)兰伯特·丹納烏：“比埃尔·隆巴德言論第一卷注釋”导言 (*Lambertus Danaeus: Commentarius in Librum Primum sententiarum Petri Lombardi, in prolegomenis*)，一五八〇年日内瓦出版，这是摘要中最好的資料；(二)劳諾伊：“論巴黎学院中亚里士多德的不同命运”(Launoy: *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna*)；(三)克拉墨尔：“波須埃世界史續編”，最后两册；(四)托馬斯·阿奎那：“神学大全”。——提德曼的哲学史内也有关于經院哲学家的摘录，邓尼曼的哲学史也是如此；李克斯納也作了許多适当的摘录。

- (150) 我們限于闡述一般的观点。經院哲学的名称是这样起源的。自查理大帝时代起，只有在两个地方，隶属于大教堂或大修道院的經院，有一个监管經学教員的监督(教士、僧正)叫做“学者”(scholasticus)(在第四世紀和第五世紀时，教师也叫做学者)；他同样作关于最重要的科学——神学的演講。在修道院中最有能力的人便給僧侶講課。这不是我們所要講的，不过那个名称被保留下来，虽說經院哲学完全是另一回事。只有能够科学地成体系地講授神学的人才是經院哲学家。

以神学形式，我們可以說，中世紀大体上是圣子的統治，不是精神〔圣灵〕的統治(因为精神是为僧侶阶层所掌握着)。因为圣子是被理解为与圣父区别开的，并且被認作是停留在区别之中的，因

此在圣子中，圣父、理念只是潜在的。但是精神〔圣灵〕首先是爱，是圣父、圣子的統一，作为爱的圣子，就是圣灵。如果我们过于不适当地坚持其区别，而不同时肯定其同一性，则圣子便成为它的对方了；我们发现中世纪的特点就是如此。在中世紀，哲学的特征是先有一个前提的一种思维、把握、哲学论证。它并不是思维的理念的自由活动，而是为一种外在性的形式或前提所拘束着。所以哲学的这种特征正和当时的一般情况是相同的，也就是为了这个理由，所以我前面曾提到具体特征：因为在每一个时代里总是有一种特征或规定性的。中世纪的哲学因此包含着基督教的原则，这个原则对思维提出了最高的要求，因为其中的理念是彻头彻尾地思辨的。这个思辨原则的一个方面是，必须用内心去理解理念，——我们姑且把个别的人叫做内心。而直接的个别的人与理念的同一性即在于圣子、媒介者被理解为这一个人；这就是精神与上帝在内心方面的同一。这种结合的自身，由于它同时是上帝与上帝的结合，因此是直接地神秘的、思辨的。所以这里面便包含着对于思维的要求，这个要求就是最初教父们、后来經院哲学家们所要满足的。(151)

所以經院哲学本质上就是神学，而这个神学直接地就是哲学。神学的其他的内容只是在表象中、在宗教中的内容：即每个基督徒、农民等所应熟习的关于教义的知识科学。神学的另一方面是关于外在历史的内容的研究、批判性的研究——如研究新約有多少章节，研究經文是写在羊皮紙上、或写在木棉上或紙上，是否用大体字写的，是哪一個世紀的版本等——犹太人的時間觀念、教皇、會議（教会所召集的）、主教、教父的历史。但是所有这些記載都不屬於上帝的本性及其与人的关系。神学，作为关于上帝的学說，其主要的唯一的对象是上帝的本性；而这种内容按其性質来

說本質上是思辨的，因此这样的神学家只能是哲学家。关于上帝的科学唯有哲学。哲学和神学在这里被認作一个东西，两者的区分正形成向近代的过渡，因为人們以为某种对于思維的理性是真的东西，可以对于神学是不真的。反之，在中世紀存在着这样一个基本概念，即只有一个真理。

- (152) 現在我們必須進一步談一談經院哲學家的方法和方式。在这种經院哲学的研究里，思維的活动完全从一切現實界、从一切經驗分离开；完全說不上对現實界加以吸取，并通过思想予以規定。在前一时期里，虽說概念貫穿着亚里士多德的哲学，也还有这样的情形：（甲）概念并不被認作內容的必然性、并不被認作思維的进展，而只是被認作內容的現象依次排列的系列（被知覺的現實性和思想的混合物）；（乙）尤其是絕大部分的內容并不是为概念所貫穿着，而只是肤淺地接收进思想的形式里，特別是在斯多葛派和伊壁鳩魯派那里。一般地說經院哲学完全不作这种工作。它把現實性摆在一边，当作业已陈旧了的东西，对它不感任何兴趣。因为理性只是在另外一个世界中得到它的實現、它的定在，而不在这一个世界中。殊不知文化的整个进展在于恢复对于这一个世界的信仰。在經院哲学里，一切对这一个世界关怀的知識和行为都完全被排斥掉了。凡是关怀視和听等官能的知識，对于普通現實界的宁靜的考察和研究，在那里一点地位也沒有。同样也沒有那按照它自己的方式認識現實界中一定范疇的科学，这些科学是构成真實哲学的材料。也沒有能够給予理念以感性的定在的艺术。同样，在社会关系方面也缺乏法律、对現實的人的权利的承認，反之，却把它推到另一个世界，不在这里。这种不承認現實事物的合理性，或者不承認合理性在实在界、在現實界中有它的定在，便构成了思維本身的野蛮性，把自己局限在另外一个世界里，而沒有获得

理性的概念，——获得确信自己本身拥有一切真理的概念。(153)

那脱离了现实界的思想也有一种内容；灵明世界便被認作独立自存的现实性，思想便运用于这个世界。思想对灵明世界的态度可以和理智之运用于感性的被知觉的世界相比較：理智把感性世界当作实体或基础，并对它加以論証。不过这种理智的論証并不是独立的运动，而是肯定一个固定的对象当作主题、独立的本質。因此这种理智思維并不是真正的哲学，并不能深入本質，并把本質表达出来，而只是寻出一些宾詞来表明它。所以經院哲学便把灵明世界、上帝以及上帝的一切屬性当作主题。上帝被認作独立的对象，思想只是对于这个对象寻出一些宾詞去表达：如說上帝是不变的，并提出“物質是否永恒？”“人是否自由？”等等問題，——犹如理智对現象界和被知觉的世界加以翻来复去的推論一样。这样，經院哲学便沉陷于有限概念的无穷运动里。須知可能性与现实性，自由与必然，偶性与实体等等范畴，按其本性并不是什么固定的东西，而乃是純粹的运动。某种被規定为可能的东西正好轉变到它的反面，而必須取消其原来的規定。規定或范畴只有通过一个新的区别才能拯救过来，即一方面它是被取消了，另一方面它是被保存了。經院哲学家是由于他們慣于作无穷的支离煩瑣的分辨而得到坏名声的。

經院哲学家这种通过抽象概念来处理范畴的办法，正是受了亚里士多德哲学的支配，不过他們並沒有接受他的哲学的全部規模，而只是采取了亚里士多德的“工具論”，即他的邏輯学，既采取了他的思想律也同样采取了他的形而上学概念、范畴。〔在这数百(154)年内，只有亚里士多德邏輯方面的著作被学习、被应用。至于他的形而上学的物理学則是后来通过从阿拉伯文翻譯成拉丁文的本子才开始为西方人所知道的，直到希腊文原本出現时为止，即一般的

希腊文献也同样得到傳播时为止。羅馬人給我們的遺產是很貧乏的，——世界的文化在这里好象中断了似的。)⊖ 这些抽象的有限的概念构成經院哲学的理智，这种抽象理智不能超出其自身达到自由，也不能把握住理性的自由。

因此哲学研究在这里便成了正規呆板的三段論式的形式推論。正如希腊的智者派为了现实界的利益而在抽象概念中繞圈子，同样經院哲学家是为了灵明世界的利益而在抽象概念中繞圈子。在智者派看来，存在是真实有效的，他們一方面把存在从概念的否定性中拯救出来，一方面正因此通过抽象概念去說明存在。同样經院哲学的主要职务在于拯救宗教的基础、基督教的灵明世界以反对概念的紊乱，企图通过概念以表明灵明世界是符合于概念的。經院哲学的一般形式在于提出一个命題，把反对这个命題的理由也提出来，并且凭借三段論法和概念分辨来反駁那反面的理由。因此哲学和神学是沒有分开的，哲学本来就不是与神学无关的，因为哲学正是关于絕對本質的知識，即是神学。但对于这种神学，基督教的絕對世界乃是一个被当作现实性的体系，正如智者派把普通的现实性当作真正的现实性一样。于是便主要地只剩下思維的規律和抽象概念屬於真正的哲学範圍了。

至于这个基督教的世界如何被認作基础，則常常发展到极为(155) 可笑的程度，例如在唯名論者反对唯实論者的爭执里。当前者断言共相只是一个名詞时，則为了反对它，大概就可以提出那样的基础。阿柏拉尔譴責罗瑟林，因为他断言事物是不可分的，只有表述事物的名詞是可分的。阿柏拉尔推論道，照罗瑟林看来，基督不是吃了紅燒魚的一个真实部分，而只是吃了紅燒魚这个名

● 括号內这一长段，是黑格尔演講时附带說到的題外的話，在米希勒的第二版中被刪去了。——譯者

詞的一部分。如果魚真的是沒有部分的，我真不知道，吃起魚来从哪里下口。这样的論辯是可笑的而且是极为瑣屑无聊的。⊖ 我們根据常識来作抽象推論，其結果比这不会好多少。但不可因此便以为他們的神学只包括一些采用历史方式的关于上帝如何如何的学說，象在我們这里那样，相反地，事实上包括着亚里士多德和新柏拉图学派的最深刻的思辨思想。他們的哲学思想中許多好的东西，都早已以較簡單、較純粹的形式存在于亚里士多德那里了。只是他們的全部思想都在现实性之外、并且和表象中的基督教的现实性混杂起来。

已經指出，他們的哲学理論、思維都为一個絕對的前提所束縛着。这个前提就是教会的教义，这些教义本身誠然是思辨的，但却采取外在对象的形态。因此思維显得不是自由地从自身出发，以自身为根据，而乃是依賴于一个被給予的内容，这内容虽是思辨的，但也包含着直接定在的形态在自身內。这种特性的后果是：思維服从这个前提，本質上把它当作推論的起点。推論便成为形式的邏輯进展的方式。由一个規定〔范疇〕进展到另一个規定，而这些規定既是些特殊的規定，一般地都是有限的。規定在这里只是外在的，并不是自己和自己相結合的概念。和这种有限的形式直接联系的便是有限的内容。这种規定就是一般的内容之有限的形式。思維同样是不自由的，而“无我”构成了它的内容的主要特性。当我们更具体地表示这点时，我們可以喚起我們的人性，例如說到人的一般的具体的心情、人性。在这种具体的心情里包含着：作为有思想、有感情的人有其当前的現在，这种具体的内容是植根于他的思想里面的：这种具体内容构成他的独立的意識的

⊖ 布勒：“哲学史教程”，第五部，第一八四頁；阿柏拉尔：“書信”，第二一；邓尼曼：第八册，第一篇，第一六二——一六三頁。

材料。形式的思維在這上面找到自己的方向。抽象反思的錯誤在這樣的意識里面有一個終點，這終點給這些錯誤劃一條界限，並把它們歸結到人的具體心情等。而這個時候的哲學思想的方式則缺少了這樣的內容。一方面是教會的教義，另一方面是世俗的人都通過思想從這種野蠻狀態里超拔出來。這就包含着上面所指出的對立：這種對立在精神上越是劇烈，那種野蠻狀態便越是可怕。當這種對立還一般地持續着，當人在他自己方面、在所謂常識方面還沒有透進到合理性時，他也就還沒有具體的內容，以使用來規定形式思維的方向。他對於那樣的內容所加的任何反省，都是不斷地糾纏在形式的思維、推論的形式規定里。至於他們所提出來的關於自然狀況、自然規律等等的規定，還在經驗方面找不到支持，沒有從健康常識去加以規定。由此看來，這內容也是無精神性的；但既然它必須進到較高的、精神的事物的規定，這種無精神性的情況又正好被顛倒過來，——這些規定都被帶進精神的領域了。

- (157) 我們現在是立腳在基督教里面。哲學必須從基督教出發得到復興。在異教徒那里，認識的根源是外在的和主觀的自然，亦即自我以及作為沒有我性的思維的自我。自然具有積極的、肯定的意義：人的內在的自然的自我，人的思維，都同樣具有積極的、肯定的意義；因此異教徒認為所有這一切都是善的。在基督教里真理的根源有着完全另外的意義；它不僅只是反對諸神的真理，而且又是反對哲學、反對自然、反對人的直接意識的真理。在那里自然已不復是善的了，而只是一個否定性的東西；自我意識、人的思維、人的純粹自我，所有這一切都在基督教里得到一個否定的地位。自我應該被揚棄，因為它只是直接的確定性；自然是沒有價值、沒有意義的。天、太陽、自然是死尸；它們是沒有意義的。同樣，自我應該

沉沒在虽說是另外一个自我里，不过是一个远在彼岸的自我里；只有在它里面自我才应该有它自己的价值。这个另外的自我，——在它里面固有的自我应该有它的自由——首先同样还是一个个别的自我，不是一个共相。它沒有共性的形式；它也为時間和空間所規定、所限制，而同时又有絕對存在、自在自为的存在的意义。因此一方面那固有的自我性被牺牲了；正与此相反，自我意識所赢得的并不是一个共相、思維，而是沉沒在一个个别的——不过是在彼岸的——自我之中。这样，理念就是絕對內容、最高的具体的內容，在这个內容里，那单纯地无限的对立就結合起来了；它是一种力量，这力量足以統一那在意識看来彼此相距有无限之远的現象的东西、有死的东西与絕對的对立。这个絕對本身首先是一个个别的東西，具体的东西，是統一性而不是抽象，是个別与一般的統一；这种具体的意識就是真理。

那种〔把宇宙看作〕“一”的出发点或自然观，在基督教的認識（158）中是不存在的。这种观点也給予我們以法則；而且对于自然界的个别存在，这个共相、这些法則还具有絕對的权威。对于个别事物加以联合、加以总结，吸取它們的本質，——这样的兴趣是缺乏的。作为个别事物的自然界以及它的那些規律、共相只有否定性的意义，它毋宁要放弃其自身給精神，甚至給精神的主觀性；自然的秩序必須讓位給各个地方的奇迹，而为奇迹所打断。至于我作为自我的存在，在那里便被抛在一边了。在思維里，我本質上有着肯定的意义，并不是作为个别的这个我，而乃是作为能思維的我；但是真理的內容現在純全被个别化了，因而自我的思維便消失了。

和这种取消自然的必然性相联系的还有这样的思想，即：凡关于自然的一般規律的一切別的內容、一切真理都是被給予的、被启示的。一切別的內容之所以是真的，其根源显得是不屬於自我

本身，而是出于无我性的接受。在这里誠然有精神的証据，因为精神乃是我的最內在的自我之所在；但是精神的証据一般地被隱蔽起来了，在它自身中得不到进一步的发展。内容不是从精神自身中創造出来的，而是从外面接受来的。再則：那提供証据的精神本身又从我分离开，而被当作一个个体；换言之，我的能作証的精神乃是另外一个东西，于是剩下給我的只是一个被动性的空壳。

在这种僵硬的观点里面，哲学必須前进。对于这个内容的初次加工，使共相、思想能深入作用于这个内容，这就是經院哲学的工作。信仰与理性的对立造成了这个結果。理性感觉到有接近自然的需要，这一方面是为了获得直接的确定性，并且一般地为了寻求直接确定的滿足，另一方面是为了要有自己的思維、为了那特殊的自身創造。

这些規定就是这种哲学思想的一般性格。我們想要簡短地进一步加以考察，揭示出它主要的环节。

在中世紀，在独立国家建成的初期，我們最初所能找到的哲学还是羅馬世界的一些殘余，而羅馬世界于羅馬衰亡之后从各方面看来都消沉了。所以在西方我們几乎不知道別的东西，只有波尔費留的“邏輯入門”，波埃修对亚里士多德的邏輯著作的拉丁文注釋，和卡西奧多尔所作的关于它的节要，非常空疏的教本，此外被算做奥古斯丁所著的“論辯証法”、“論范疇”也是很空疏的，后一种著作不过是亚里士多德关于范疇的著作的重述。[⊖] 这些就是初学的入門書籍和工具書籍；他們所应用的都是邏輯中最表面、最形式的东西。

整个講来，經院哲学有一个单調的外觀。从前有些人企图对

⊖ 邓尼曼：第八册，第一篇，第四九頁。

由第八世紀、甚至第六世紀差不多直到十六世紀期間占統治地位的神学作出一些确定的区别和阶段，这乃是徒劳的。这差不多一千年的历史是建立在同一观点、同一原則上面的，即：教会的信仰和形式主义，这只是一种无穷的自問自答和在自身內繞圈子。亚里士多德的著作之广泛流行也只作出了程度上的差别，而沒有使得科学前进。中世紀的哲学史很可以說是一些人物的历史，但真正算不得这門科学的历史；我們看見許多虔誠的、高尚的、高度优秀的人物。

人們講經院哲学通常自第九世紀(約八六〇年)的約翰·斯各脫·愛里更那开始。注意这是約翰·斯各脫，不是邓斯·斯各脫。(160) 他的国籍还不很确定。不确知他是苏格兰人，还是爱尔兰人。斯各脫指苏格兰，爱里更那指爱尔兰。这时期的真正哲学是从他开始的，他主要地承繼新柏拉图学派的思想。此外偶尔也有亚里士多德的个别著作流傳着，——約翰·斯各脫已經讀到过。不过对于希腊文的知識是很有限的，而且是很稀少的。他表現出对于希腊文、希伯来文、甚至于阿拉伯文都有一些知識；但我們不知道他怎样得到这些知識的。他还把希腊法官狄翁尼修的著作从希腊文翻譯成拉丁文；狄翁尼斯是出于亚历山大里亚学派的晚期希腊哲学家，特別追随着普罗克洛。他所譯的書有“論天界的层次”(De coelesti hierarchia)和別的东西，——据布魯克尔^①說还有“柏拉图的閑談与癡狂”(Nugae et Deliria Platonica)。君士坦丁堡的皇帝米凱尔·巴尔布曾經于八二四年贈送这些著作給虔敬的路易皇帝；秃头查理皇帝曾經命斯各脫把这些著作翻譯出来，后者在他的宮庭內住得很久。由于这样，在西方也就有人知道了一些亚历山大里亚的哲学。教皇与查理爭吵，向他

① 布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第五二一頁。

抱怨，并責备翻譯者說：“他應該照慣例首先把譯品送給他并取得他的同意。”后来約翰·斯各脫居住在倫敦，任牛津大学一个学院的院长，牛津大学是英王阿勒弗烈創辦的。①

斯各脫自己也著書，他的著作还有一定的深度和机智，有“論自然及其各个层次 (De naturae divisione) 等書。哥本哈根的希約尔特博士也曾于一八二三年发表了爱里更那著作的一个摘要。斯各脫·爱里更那的工作是真正哲学性的，他用新柏拉图学派的方式表达自己，不过不是自由地从自己发出。在柏拉图，以及在(161) 亚里士多德的闡述方式里，我們很愉快地发现有新的概念，及用哲学〔的尺度〕去加以衡量时，又发现它是正确的、深刻的。在爱里更那这里，一切都是現成的。不过他的神学并不是建筑在聖經的注釋和教父的权威上面。教会还多方面地譴責他的著作。斯各脫又曾因此遭受了一个里昂教会會議的譴責：“这些著作是由一个狂妄多言的人写出来的，他用人的方式，或者象他自己所說，用哲学的論証，来論辨神的意旨和預定，沒有依据聖經的指示，也沒有援引教父們的权威；而他只是根据自己的意見来維護教义，把它建立在他自己的原則上面，——他不遵从聖經和教父的权威”。② 哲学与宗教的分离是后来才出現的。現在这只是一个开端。但真正講来他并不屬於經院哲学家之列。

乙、一般的历史观点

此后的經院哲学更加依靠教会的教义，而以教会的体系作为

① 布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第六一四——六一七頁；布拉优：“巴黎大学史”，第一册，第一八四頁。

② 邓尼曼：第八册，第一篇，第七一——七二頁（布拉优：“巴黎大学史”，第一册，第一八二頁）。

它的基础。斯各脱·爱里更那曾經說過：“真的哲学就是真的宗教，真的宗教就是真的哲学”。[⊖] 基督教的教义早就由教会會議固定下来；对宣傳福音的教会的信仰在教会會議之前业已存在着，但（162）天主教会是以教会會議为支柱的。——經院哲学家所特有的主要思想和思維的兴趣在于：第一，唯名論与唯实論的爭执；第二，对于上帝存在的証明，——这是一个很新的現象。

一 教义建筑在形而上学的基础上

經院哲学家进一步的努力在于：第一，把基督教会的教义建筑在形而上学的基础上。其次是对教会的全部教义加以系統的研究。此外对于教义的中心概念所沒有决定的問題，他还可于枝节地方提出补充。那些形而上学的理由本身，以及这些进一步的特殊的枝节补充，就是留下来給他們自由論証的对象。首先摆在这些神学家前面的就是新柏拉图派的哲学；我們可以在較早較純的經院哲学家那里看得出这个学派的面貌。——安瑟尔謨和阿柏拉尔是較晚的著名的經院哲学家。

1. 安瑟尔謨

在那些想要通过思想来証明教会教义的人們当中，最有名望的人是安瑟尔謨。安瑟尔謨約于一〇三四年生于意大利皮蒙特地区的奥斯达。他是一个很受尊敬的人。他于一〇六〇年在白克作了僧侶，后来于一〇九三年升为坎特布里的大主教。他死于一一〇九年。[⊖] 他曾經致力于按照哲学方式去考察并証明教会的教

⊖ “論上帝的預定”，导言（見“第九世紀老著作家論上帝的預定和恩典的著作和殘篇”，吉尔貝·莫甘編，巴黎，一六五〇年版。第一册，第一〇三頁）。

⊖ 邓尼曼，第八册，第一篇，第一一五、一一七頁。

义,甚至有人說是他奠定了經院哲學的基础。

- (163) 关于信仰与思維的关系問題,他曾說过如下的話:“基督徒應該由信仰进展到理性”,从信仰起始,“并不是从理性出发达到信仰;当他不能够理解的时候,更不应该离开信仰。而当他能够深入認識的时候,他会对他的認識感到愉快,”这就是說,他認識了他从前只是信仰的东西;“当他还没有認識的时候,則他就應該敬畏。”——所以他必須始終依靠教义。“我們必須用理性去維護我們的信仰,以反对不信上帝的人,不是反对基督徒。因为对于后者,我們揣想他們一定能够坚持他們受洗时所接受的义务。对于前者,我們必須指出,他們是如何不合理地反对我們。”[⊖] 特別值得注意的是下面這句話,這話包含着他的全部意思。在他富于思辨思想的論著“神人論”中,他說:“在我看来,當我們有了坚决的信仰时,对于我們所信仰的东西,不力求加以理解,乃是一种很大的懶惰。”[⊗] 現在还有人把这种态度說成驕傲;他們認為直接知識、信仰高于認識。但是安瑟尔謨和經院哲學家的見解却與他們相反。

- 从这方面看来,安瑟尔謨特別可以被認作經院神学的奠基人。因为用簡單的推論去證明所信仰的东西——即上帝存在——,这
(164) 个念头使得他日夜不得安宁。最初他以为那是由于魔鬼的誘惑才使得他想要通过理性去證明上帝的真理,因此他感到焦虑緊張。但是最后由于上帝的恩典,他在他的“前論”(Proslogium)中成功地获得了他所寻求的証明。[⊘]

他是特別以他所提出的所謂对于上帝存在的本体論的証明而

⊖ “安瑟尔謨書信”,第四一編,第一一封(邓尼曼,第八册,第一篇,第一五九——一六〇頁)。

⊗ “神人論”:第一卷,第二章。

⊘ 邓尼曼,第八册,第一篇,第一一六頁;埃德麦魯:“安瑟尔謨傳”(附在迦伯列·格伯隆所編“安瑟尔謨全集”內,一七二一年版)第六頁。

出名的,为了寻求这个証明,他曾經长期間陷于苦恼和斗争。他的証明直到康德的时候,还被列入許多証明之中,并且(有一些沒有达到康德观点的人)直到現在也还把它算在一系列的証明之中。这个証明和我們在古代哲学家那里所找到并讀到的是不同的,他們总是說:上帝作为絕對的思想是客觀的,上帝是存在的;因为世界上的事物是偶然的,所以不是自在自为的眞理,而自在自为的眞理是无限的。反之,后来在安瑟尔謨这里,他从一个相反的途徑开始,于是思想与存在的对立就成为隔得无限远的两极端。这个最初在基督教里达到自觉的純粹抽象看法,这个二分化,为中世紀所坚持,并在这里保持着。象在表象中那样,在这里概念与存在的对立初次出現了;而且也开始寻求对两者的結合了。从亚里士多德哲学他們已熟习那形而上学的命題:可能性不是独立自存的,而是始終和現實性相統一的。值得注意的是,只是在这时,并不是在較早的时期,共相与存在才在抽象思維中对立起来;于是那最高的法則便得到了自觉。把最高的对立提到意識前面,具有着最高度的深刻性。这个証明是从上帝是本質中的普遍本質这一概念推論出来的。从一方面看来,在以前,主要問題是什么是上帝,共相好象只是被認作上帝、絕對存在的宾詞:但現在这个問題的提法却正顛倒 (165)过来了,即存在变成了宾詞,而絕對理念却被設定为主体,不过是思維的主体。因此如果上帝的存在已停止其为第一性的前提,而被設定为一个被思維的存在,那么自我意識就走上回复到自身的道路了。于是現在問題的提法是:上帝是否存在?

如所周知,这个对上帝存在之第一次眞正的形而上学的証明采取了这样一个轉向,即上帝作为結合一切实在性在它自身之內的本質的理念,也包含有存在这一实在性在它之內。他的論証的內容是这样的,他說:“說一个东西存在于理智之中,是一回事,看

見一个东西存在，又另外是一回事。甚至一个无知的人也会相信在思想中有某种东西，对于它不能設想一个比它更大的东西。”这就是說，理智自身有一个至高无上的东西的观念。“那个对于它不能設想一个比它更大的东西，不可能仅仅在理智中。因为当它只是被認作一个被思想的东西时，”它就不是至高无上的，“那么我們也可以承認有一个东西，它(比起那仅仅被思想的东西)更大。假如那个对于它不能設想一个比它更大的东西仅仅是在理智中，那么那个对于它不能設想一个比它更大的东西就会是这样一种东西，对于它可以設想一个比它更大的东西。因此那个对于它不能設想一个更大的东西是既在理智中，也在实在中。”[⊖] 至高无上的观念

(166) 不可能仅仅在理智中，按照它的本質，它必然存在。这是完全正确的。只是他沒有揭示出主观的理智揚弃其自身以进展到实在的过渡。由此足見，只要存在不是与概念处于对立的地位，存在是以表面方式从屬於实在性的共相之下的。意义正在这里，或者問題正在这里。当实在性或完善的东西被說成只是一个被思維的东西，还没有被設定为存在着的東西时，它便只是一个与存在相反对的思想物，而不是使存在从屬於它的实在性。

这个論証直到康德都还有效；我們可以看得見通过理性来認識教会的意义的努力。〔思維与存在的对立〕[⊖] 是哲学的起点，这个起点构成哲学的全部意义。对立的一面是存在，对立的另一面是思維。包括对立的兩面于自身中的就是絕對，——这个概念(按照斯宾諾莎說来)是同时包含它的存在于它自身內。关于安瑟尔謨必須注意的，是在他那里有着抽象理智的方式和經院哲学的形式推論。〔他的論証的内容是正确的，形式却有缺点，〕[⊖] 因为第一，

⊖ “前論”，第二章。

⊖ 据米希勒本，第二版，英譯本，第三卷，第六四頁增补。——譯者

“至高无上的思想”这一规定被假定为第一性的东西。第二，“有两种思想的对象：一种思想的对象是存在的，一种思想的对象是不存在的。后者与前者对立。须知一个对象如果只是被思维着，而不是存在着，那末它就是一个不完善的内容，正如一个内容如果只是存在着而没有被思维着，就会是同样地不完善”。（但我们并不这样说：事实上，如果上帝只是存在，它就不会意识到自己作为自我意识，那么它就不是一个精神、一个自己思维自己的思想。）第三，“因此至高无上者也必然存在。”这是抽象理智的过程（内容是正确的，形式是有缺点的）。至高无上者、前提是标准，其他的東西都应该适合这标准；——“一个不存在的思想对象”这一规定从属（167）于那个标准，象从属于一个规则那样，而又不适合于那个规则。

他的证明的缺点在于它是按照形式的逻辑的方式推论出来的；确切地说，它包含着这样的意义。我们思维某物，我们有一个思想：这个思想一方面是主观的，但另一方面这个思想的内容完全是一个共相；这个共相首先是思想，和这思想有区别的是存在。当我们思维某物或思维上帝时（内容无论是上帝或別的东西，都是一样的）：情形可能是这样，即思维的内容是不存在的；而那既是思想、并且同时存在的東西，我们才认为是最完善的。上帝是最完善者：如果它是不完善的话，则它将不会又有存在的特性；它将会只是单纯的思想。所以我们必须把存在的特性归给上帝。思维与存在是正相反对的，这一原则是被说出来了；我们承认真实的东西不仅是思维，而且又是存在。但是这里我们必定不要把思维理解为单纯主观的东西；这里所谓思想是绝对，是纯粹的思想。

对于安瑟尔谟的形式的逻辑的论证，康德曾加以攻击和驳斥，此后整个世界都同声附和康德的驳斥，康德的理由在于认为安瑟尔谟的证明首先假定了存在与思维的统一是最完善的东西。——

必須指出：所謂概念、真正的證明并不是通过抽象理智的方式而进展，而是即从思維自身的本性指出单独就思維本身而論，它就会否定它自己，而存在的規定即包含在它里面，或者說，思維自身注定了要过渡到存在。反过來說，同样可以指出，存在自身即包含它自己的辯証法，自己揚弃自己，进而建立自身作为共相、作为思想。——这种真正的内容，存在与思維的統一，才是安瑟尔謨心目中的真实的内容，不过他是用理智的形式来表达的。这两个对立面都
(168) 只是在一個第三規定中——在至高无上者中——相同一并且和它相适合，因为这第三者被認作在两者之外的規則。

那时已經有一个叫做高尼罗的僧侶，写了一本書“替无知者說話”，来反对安瑟尔謨的这个證明。安瑟尔謨本人也針鋒相对地著了“对无知者的答辯”一書。[⊖] 这个僧侶批評安瑟尔謨的證明，他所提出的理由与現時康德所持的理由是相同的，即認存在与思維是有区别的：有了思想时，还完全沒有設定它是存在的。[⊗] 所以康德說，[⊘] 例如，当我们設想一百元錢时，这个观念还没有包含存在在它自身之内；当然这是不錯的。仅仅在观念中的东西，是不存在的，也不是真实的内容。一个思維的对象，它的内容就是思維本身，正是这种决定自己成为存在的東西；不存在的東西就只是不真的观念。但是这里所說的并不是指这种意义的观念，而是指純粹思維而言；而且說思維和存在是有区别的，这也毫无新奇之处，——这在安瑟尔謨本人也同样很懂得的。——上帝是无限者，正如肉体与灵魂，存在与思想是永远結合着的；这是对于上帝的思辨

⊖ 邓尼曼，第八册，第一篇，第一三九頁；布鲁克尔：“批評的哲学史”，第三册，第六六五頁。

⊗ “替无知者說話”，第五章。

⊘ “純粹理性批判”，第四六四頁（第六版）。

的、真正的定义。那些遭受了康德以及现时很流行的追随着他的一些議論的批評的安瑟尔谟的那个証明，只是缺乏思維与存在在无限者中統一这个見解而已。

只有思維与存在的統一，才是哲学的起点。其他的关于上帝存在的証明，如由世界的偶然性推論出一个絕對的本質、絕對的存在的那种宇宙論的証明，並沒有达到絕對本質的理念是精神这个認識，也沒有意識到絕對本質是思想的对象。又如苏格拉底业已提出来的那种物理学、神学的証明，从世界的美、秩序、有机的目的等等誠然建立了絕對本質的理智、丰富的思想，而不仅是不确定的（169）存在，但是这个証明还是沒有意識到上帝是理念。因为如果問：那是什么样的一种理智？那么只好答道：那是一个外在的、直接的理智。这同样还存在着无秩序，——这种精神是孤立的；人們必須在自然界的这个現象的秩序之外，去把握一个另外的本質。

但是从追問上帝的定在，把他的存在、他的客觀的形式認作一个宾詞，并且認識到上帝是理念，进而达到認絕對本是我即我，是思維着的自我意識，不是宾詞，而是：我，每个能思的主体，都是这个自我意識的一个环节，——要进而达到这些認識，还有很大一步。在安瑟尔谟这里，我們虽看見这个形式第一次出現，不过絕對本質仍然始終被認作在有限意識的彼岸；有限意識还是虛幻的，还不能理解它的自我感。这个有限意識具有着对于事物的各式各样的思想，事物的本性在它看来也是概念、宾詞；但是它因而还没有回复到它自己，它只知道本質，但不知道它自己。

在“神人論”中他也是用哲学的方式来考察問題。

这样，安瑟尔谟就进一步奠定了經院神学的基础；[⊖] 在这以

⊖ 邓尼曼，第八册，第一篇，第一二一頁。

前，已經有了同样的方式，不过只局限于对个别的教条，就在安瑟尔谟那里也是如此。他的著作表现了深刻的见解和精神性。安瑟尔谟是这样一个人，他鼓舞了經院哲学家的哲学，并且把哲学和神学結合起来了；中世紀的神学比近代的神学高得多。天主教徒决沒有野蛮到竟会說永恒的真理是不能認知的，是不應該加以哲学的理解的。——这一点在安瑟尔谟这里是很突出的；另外一点是，他認識到了思維与存在这一最高的对立的統一。

(170)

2. 阿柏拉尔

彼得·阿柏拉尔和安瑟尔谟有着联系，以博学聞名，但使他更著名的还是由于他在情場上与爱蘿伊絲的爱情和他所遭受的命运。他生活在一一〇〇年前后，从一〇七九——一一四二。[⊖]他是安瑟尔谟之后有大声望的人。他同样对于教会的教义加以哲学的思考，特别是力求用哲学的方式去証明三位一体說。他曾在巴黎講学。在那时，正如波侖亚对于法学家是学术中心一样，巴黎当时对于神学家們乃是学术的中心。巴黎是那时哲学化的神学的中心。阿柏拉尔在那里常常在一千人以上的人群面前作演講。神学和对于神学的哲学討論在法国，正如法学在意大利一样，是对于法国的发展有高度意义的主要环节，不过在这以前，它未免太被忽視了。

安瑟尔谟和阿柏拉尔的貢獻主要在于把哲学引进神学。这个方向甚至曾在多种方式下为神秘主义者所繼續。[⊗]他們都認為哲学和宗教是同一的东西；两者本来也应该如此。但是人們不久就作出这样的区别，即“有許多在哲学里是真的东西，在神学里可

⊖ 提德曼：“思辨哲学的精神”，第四册，第二七七頁；布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第七六二頁。

⊗ 参看本書第 318—320 頁（原版第三卷，第 195—196 頁）。

能是錯誤的”；这个看法曾为教会所否認。[⊖]一二七〇年，巴黎大学分为四个学院。这样一来哲学便和神学分开了，不过都禁止哲学把神学的信条提出来辯論。[⊗] (171)

二 教会教义的系統闡述

經院的神学进一步取得了較詳細的确定的形式。在經院哲学中产生了第二个方向，其主要的努力在于把基督教教会的教义加以系統化，同时和所有的那些形而上学的理由联系起来；并且他們也把和这些形而上学的理由正相反对的理由也一并提出来，以便使神学得到科学的系統的闡述，而在这以前，教会对于培养僧侶的一般教育只限于依次講解教义，特别是对于教义中的每一命題都把奥古斯丁和其他教父的語句和段落写在一起。——作了这种系統闡述的有如下的人物：

1. 比埃尔·隆巴德

十二世紀中叶隆巴德地区的諾瓦拉人比埃尔是上述那种方法的創始人。比埃尔·隆巴德提出了經院神学的整个体系，这个体系在以后几个世紀中仍是神学的基础。按照这种方式，他写了他的“思維四書”，因而他就得到“思維大師”（Magister sententiarum）的称号；每一个經院哲学的学者那时都有一个徽号，如 Doctor actus, invincibilis, sententiosus, angelicus [行动博士、无敌博士、

⊖ 邓尼曼(第八册，第二篇，第四六〇——四六一頁)从斯特方主教一道訓令中引証了如下的話：“他們說，这个道理按照哲学是真的，而按照天主教的信仰是不真的；就好象有两个相反的真理，好象与聖經中的真理相反，在被咀咒的异教徒的学說中，还有所謂真理似的。”

⊗ 邓尼曼，第八册，第二篇，第四五七——四五八頁。

格言博士、天使博士]等等。他死于一一六四年。[⊖] 他的这种著作在数百年間成为教会教义的基础。

- (172) 也有别的經院哲学家用同样的書名写書的，如罗柏特·普萊恩著一書叫做“思維八書”。[⊖]

他从宗教會議和教父著作中搜集了教会教义的主要規定，并对特殊的条目附加一些細致的問題，这些問題成为經院中研究和論辯的題材。他本人虽然解答这些問題，但同时他也附加上一些相反的理由；而他的解答常常使人对內容发生問題，以致他所解答的問題并未真正得到解决。两边的理由都被列举出来；教父們所說的話彼此就有矛盾，对于正相反对的每一边，人們都可以从教父們的著作中搜集一大堆詞句来作証据。因此就产生了“論題”，附加上“問題”，为了解答問題就有“論証”，与論証相反又有“肯定”，最后还有“怀疑”，——这都按照人們对某个名詞作这种或那种解釋，遵从这个或那个权威而决定他站在哪一边。

不过这却引起了对于方法的重視。大体講来，十二世紀中叶形成了一个时代，在这时代中經院哲学更普遍地成为博学的(哲学的)神学。他这本書在整个中世紀广泛地为神学教义博士們加以注釋，这些博士在那时是被認作宗教教义的公开的保卫者。教会的僧侶則負責灵魂拯救的工作，这些博士一般是有权威的，他們有权召开宗教會議，批判并处罚这个或那个学說、書籍，宣告它們为异端的邪說等等。——在宗教會議上，或者在一个叫做索尔邦的巴黎大学內的博士会上。就对于基督教义的关系而言，可以說他們代替了教会宗教會議的地位，有点象教父的样子。

他們特別反对神秘主义者的著作，如阿馬尔里克和他的学生

⊖ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第七六四——七六七頁。

⊖ 同上，第七六七——七六八頁。

狄南多的大卫的著作；这些人的見解接近普罗克洛，回复到統一性的观点。阿馬尔里克于一二〇四年被控告为异端。[⊖] 例如他曾 (173) 經說过这样的話：“上帝就是一切，上帝和被創造物并不是相异的；万物皆在上帝中，上帝是唯一的普遍的实体”[⊗] “大卫曾断言：上帝是最初的質料 (ύλη)，一切事物按質料說都是与上帝为一体的，而上帝正是这种統一性。他把一切事物分为三类：肉体、灵魂、永恒的非物質性的实体或精灵。灵魂的不可分的原則是理性 (νοῦς)，精灵的不可分的原則是上帝。这三个原則是同一的，因此万物就本質來說是一体的。”[⊕] 他的著作被焚毀了。[⊘] 另外一个著名的經院哲学是：

2. 托馬斯·阿奎那

和比埃尔·隆巴德同样著名的人物为托馬斯·阿奎那。他出身于意大利拿玻里省阿奎諾地方的伯爵家庭，于一二二四年生于他父亲的罗卡西卡城堡中。他进了多明我教团，于一二七四年死于赴里昂参加宗教會議的旅途中。他是大阿尔柏特的学生，写了許多对于亚里士多德和比埃尔·隆巴德的注釋，他自己还写了一部“神学大全” (Summa theologiae 亦即教义的体系)，此書以及他的別的著作使他获得极大的声誉，此書是整个經院神学中的主要著作。他拥有对于神学和亚里士多德的很广博的知識；他又被称为天使博士和宏通博士 (Doctor angelicus et communis)，

⊖ 邓尼曼：第八册，第一篇，第三一七頁。

⊗ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第六八八頁。

⊕ 托馬斯·阿奎那：“思維四書注”，第二卷，第一七篇，問題一，第一条；大阿尔伯特：“神学大全”，第一部，第四篇，問題二〇（“全集”，第一七卷，第七六頁）。

⊘ 邓尼曼，第八册，第一篇，第三二五頁。

奥古斯丁第二。⊖

- (174) 在他的这些著作里誠然有許多邏輯的形式論証，但却沒有細致的辯証法，而是对神学和哲学的整个範圍有着深邃的形而上学的(思辨的)思想。他同样附加上些問題、問題的解答和疑难，并提出那賴以解决疑难的論点。經院神学的主要任务即在于發揮托馬斯的“神学大全”；同样也有許多書写来發揮隆巴德的“思維四書”的。主要的事情是使得神学更有哲学意义，更加系統化。就这方面看来，彼得·隆巴德和托馬斯·阿奎那是最著名的。他們的著作在长时期內成为以后一切进一步的博学的补充和發揮的基础。

托馬斯是一个唯实論者。托馬斯的学說是以亚里士多德的形式为基础的，例如，托馬斯的实体的形式(*forma substantialis*)就类似亚里士多德的隱得来希(ἐνέγεια)。关于認識論他曾說过：物質的事物是形式和質料构成的；灵魂具有石头的实体的形式在自身內。⊕

就对于哲学的神学的形式發揮看来，第三个著名的人物是：

3. 約翰·邓斯·斯各脫

邓斯·斯各脫有“精微的博士”(Doctor subtilis)的称号，属于方济各派，生于英国諾森柏兰郡的敦斯頓地方，前后听过他的演講的达三万人。一三〇四年他来到巴黎，一三〇八年他来到科隆作当时新成立的大学的博士。他在科隆受到很隆重的接待，不过他到那里不久就死于瘋癱症，据說他是被活埋了的。据說他仅

⊖ 邓尼曼，第八册，第二篇，第五五〇——五五三頁；布鲁克尔：“批評的哲学史”，第三册，第八〇二頁。

⊕ 邓尼曼，第八册，第二篇，第五五四——五六一頁。

仅活了三十四岁，又有人说他死时四十三岁，另有人说他死时六十三岁；他出生的年月不详。^① 他写了关于思维大师比埃尔·隆巴德的著作的注释，这些注释使他获得很敏锐的思想家的声誉。⁽¹⁷⁵⁾ 依照写神学著作的次序，他从证明超自然的启示反对单纯的理性之光开始。^② 对于每个论题他都附加了一长串的区别、问题、问题解答、反复辩论。由于他敏锐的理智，人们曾称他为 *Deus inter philosophos* (哲学家中之神)。他获得了极其崇高的赞扬。人们关于他曾说过如下的话：“他曾经那样地发展了哲学，如果不是已经有了哲学的话，他本人也会成为哲学的发明者。他是那样地知道了信仰的神秘，几乎不能说他是相信神秘了：对于神意的秘密，他好象是看穿了；他认识天使的特性，就好象他本人是天使一样；在短短几年内，他写了那么多东西，以致没有一个人能够读完他的著作，更难有任何人能够充分了解它们。”^③

他主张个体化的原则，而认为共相是形式的。^④ 从所有的证据看来，他似乎曾促使经院哲学的辩论方法及其材料达到最高的水平，他发明了无限多的命题、粗野的新名词、综合和区别。他的办法是对于一个命题、一个论题附加一长串三段论法的论难，又对于这长串的论难逐条予以驳斥；这种正反辩论的方法，提出正面理由，又提出反面理由，已被他发挥到顶点。这样，一切都被他重新区别开了；因此他又被认作“支离烦琐方法”的创始人。支离烦琐的方法在于把对于每个对象的杂多论述搜集起来，采⁽¹⁷⁶⁾

① 布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第八二五——八二八页；布拉优：“巴黎大学史”，第四册，第九七〇页。

② 邓斯·斯各脱：“思维大师注”，导论；（邓尼曼，第八册，第二篇，第七〇六页）。

③ 布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第八二八页；及桑克路修的注解。

④ 参看本书第309页，第312页（原版第三卷，第183—194页，第187页）。

取通常的方式去加以辯駁，對於每一点都通通說到，但是沒有系統的秩序，並且沒有作為一個全體發揮和闡述出來；而另外的一些經院哲學家則在寫摘錄。他的拉丁文是粗野的，但卻很適合於哲學的特性。

三 和亞里士多德著作的接觸

此外還有第三個方向必須指出：有一種外在的歷史情況，當十二世紀末和十三世紀時，西方的神學家一般都接觸到亞里士多德的著作，及其希臘文和阿拉伯文注釋的拉丁文譯本，這些譯本得到這些神學家多方面的利用，進一步的注釋和論證。他們對於亞里士多德的崇拜、稱贊、尊敬已到了極點。這種接觸所走的道路前面已經指出過。^①在此以前，對於亞里士多德的認識是貧乏的，僅限於通過波埃修、奧古斯丁、卡西奧多爾所介紹的邏輯。^②在斯各脫·愛里更那對於亞里士多德的接觸里，我們已經看到他具有希臘文的知識，不過這是很個別的情形。以後人們對於亞里士多德的著作才有更多的接觸。在西班牙在阿拉伯人當中，科學開出很燦爛的花朵，特別是安達魯西亞的哥爾多瓦大學是學術的中心；許多西方人都曾到那里去，如早年以格爾柏特之名著稱的教皇西爾維斯特二世，就曾作為僧侶逃往西班牙跟阿拉伯人學習。^③特別是醫學和化學（煉金術）得到勤奮的研究。基督徒的醫生在那里學習，都以猶太人和阿拉伯人為師。神學家們接觸到的，
(177) 主要的是亞里士多德的“形而上學”和“物理學”（自然哲學）；從這些著作中他們作出了許多摘錄。

① 參看本書第260—261頁（原版第三卷，第130—131頁）。

② 參看本書第286頁（原版第三卷，第159頁）。

③ 特里德米：“希爾索格編年史”第一卷，第一—三五頁。

1. 哈尔斯的亚历山大

首先对于亚里士多德和阿拉伯人的接触有显著表现的，是哈尔斯的亚历山大（卒于一二四五年），他有“不可辩驳的博士”（*Doctor irrefragabilis*）的称号。^① 霍亨斯陶芬氏皇帝腓特力二世派人从君士坦丁堡取来亚里士多德的著作，并命人把它们翻译成拉丁文。^② 起初当亚里士多德的著作刚出现时，教会曾给予许多阻难；阅读亚里士多德的“形而上学”和“物理学”，从这些书中作出的摘录，以及关于亚里士多德哲学的讲授，均为一二〇九年在巴黎举行的教会会议所禁止。^③ 这时主教罗柏特·柯尔采欧来到巴黎，他曾视察了巴黎大学，于是颁布命令：关于亚里士多德的逻辑著作的正规讲授应照常进行，但禁止阅读并讲授亚里士多德的“形而上学”和“物理学”以及关于这些著作的摘录。他又宣布狄南多的大卫和阿尔马里以及西班牙人穆里修的著作作为异端。^④ 教皇格雷哥里在一二三一年颁给巴黎大学的诏书中，也未提到“形而上学”，宣称在他的“物理学”一书未经审查并清除任何错误的嫌疑以前，禁止阅读。^⑤ 但是在一三六六年，正与此相反，有两个红衣主教宣布：在沒有学习并证明本人能够解释指定的亚里士多德的诸种著作（其中也有“形而上学”及一些物理学的著作，）以前，不授给任何

① 布鲁克尔：“批评的哲学史”，第三册，第七七九页。

② 邓尼曼：第八册，第一篇，第三五三—三五八页，及同处，第三个小注。（参看约尔丹：“亚里士多德著作在中世纪的历史”，施塔耳译，第一六五——一七六页）。

③ 邓尼曼，同上，第三五九页；布拉优：“巴黎大学史”，第三卷，第八二页。

④ 布鲁克尔：“批评的哲学史”，第六九七页。

⑤ 布拉优：“巴黎大学史”，第一四二页。

人以碩士學位。[⊖]——于是亚里士多德的邏輯学和形而上学便被演繹出无穷的条分縷析，皆归結成三段論法的形式，这些形式和条目主要地构成处理材料的根本原則。

在注釋亚里士多德著作的人們中，最出色的人物特別應該提到：

2. 大阿尔柏特

大阿尔柏特是最著名的日尔曼經院哲学家，出身于波尔士泰特貴族；馬格努斯[Magnus 是“大”的意思]或者是他的姓，或者是由于他的名声很大而获得的。他于一一九三或一二〇五年生于史瓦本地区的多瑙河上的劳英根城，最初在巴杜亚〔在意大利〕大学学习，在那里他的研究室現在还陈列着供游人参观。一二二一年他成为多明我派的僧侶，后来居住在科隆作为多明我派在日尔曼的教团管区长。他死于一二八〇年。

据說他在青年时期是很魯鈍的，据傳說，后来圣母瑪利亚和另外三个美女出現在他的面前，鼓励他研究哲学，把他从理智的軟弱中拯救出来，并預言他将要使教会放光明，并且尽管他的學問很好，却須为正教而死。事实也确是这样。因为在他死前五年他很快地就又忘記了他所有的哲学，并且眞实是陷于愚蠢，帶着他早年的正統信仰死去。因此关于他人們常傳說一个古老的諺語：“阿尔柏特很快地从一个驢子变成一个哲学家，又很快地从一个哲学家变成一个驢子。”因为他的學問特別被人們了解为魔术。因为虽說眞正的經院哲学与魔术是不相干的，甚至可以說对于自然是完全盲目的，而他却从事于自然事物的研究，除了别的发明外，他

⊖ 勞諾伊：“亚里士多德的命运在巴黎学院中的变迁”，第九章，第二一〇頁。

特别完成了一个說話的机器，他的学生，托馬斯·阿奎那看见这个机器，大吃一惊，甚至打了它一拳头，因为他認那是一个魔鬼的作品。当他在一个冬天在一个盛开着花的园子中款待英格兰的威廉^①时，他是被算作有魔术的人。^②——而我們在“浮士德”中觉得冬天花园是很自然的。

阿尔柏特曾經写了許多东西，現在都还留下有二十一巨卷的书。他曾經写了关于一个希腊法官狄翁尼修的著作，他注釋了思維大师比埃尔·隆巴德的著作，他特別熟习阿拉伯人和犹太神学博士的著作，正如他对于亚里士多德的著作有了丰富知識一样，虽說他本人既不懂希腊文，也不懂阿拉伯文。他也写了一些关于亚里士多德的物理学的东西。他缺乏哲学史的知識，有一件事可作为例子。他認為伊壁鳩魯派的名称的来源是由于他們游手好閑 (*ἑπι, cutem*)，或者来自 *cura*，因为他們好作許多无益之事 (*super-curantes*)。他把斯多葛派想象成教堂中唱圣詩的人那样創作歌曲，并在廊子下走来走去。在这里他旁征博引地指出，初期哲学家都用詩歌的形式表达他們的哲学，并把写出的詩歌在厅堂里的廊子下唱出，因此他們被称为站在廊子下面的人 (*Stoioi*)。^③ 据說阿尔柏特曾經列举出如下的人当作初期的伊壁鳩魯派：赫西阿德，阿塔廖或阿卡廖（我們对于他毫无所知），开西納，別人称他为德丁努，是西塞罗的一个朋友，和以撒克，一个以色列哲学家（我們真不知道，他是如何达到这个結論的）；另一方面，他举出斯彪西波、柏拉图、苏格拉底和毕泰戈拉作为斯多葛派。^④

① 据英譯本（第三卷，第七六頁）考証，阿尔柏特所接待的是荷兰国王威廉，不是英格兰的威廉。——譯者

② 布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第七八八——七九八頁。

③ 大阿尔柏特：“全集”，第五卷，第五三〇——五三一頁。

④ 伽桑第：“伊壁鳩魯的生平”，第一卷，第一章，第五一頁。

這些軼事給了我們一個關於當時的文化情況的圖象。但主要的事情是對於亞里士多德的熟習，特別是對於他的邏輯學，這是從早期就保存下來的。通過亞里士多德的邏輯增加了辯證的煩瑣，抽象理智的形式發揮到了極致，而亞里士多德的真正的思辨思想却被這種外在性亦即非理性的精神置之腦後。

四、唯實論和唯名論的对立

進一步必須提出來說的，是中世紀所最感興趣的一個主要觀點。一個特殊的哲學問題，即唯實論者和唯名論者所爭執的問題，幾乎持續地經歷了經院哲學的整個時期。一般講來，他們所爭執的是關於共相與個別的形而上學的对立，在幾個世紀中經院哲學都從事這個問題的論辯，這是經院哲學很大的光榮。我們必須區別開早期的和後期的唯名論者和唯實論者。

1. 羅瑟林

這個爭論的起源應該追溯到十一世紀；在這時著名的阿柏拉爾已經作為羅瑟林的反對者而出現。羅瑟林是老輩的唯名論者，——他還曾經著書反對三位一體說[⊖]，他於一〇九二年為梭瓦(181)松的一個宗教會議宣告為異端——；[⊖]但是他的影響卻很小。阿柏拉爾也是老輩的唯名論者。

問題的焦點是共相，亦即普遍者或類，事物的本質，也就是柏拉圖所謂理念，如存在、人、動物。柏拉圖的繼承者堅持這種共相的存在；他們把共相加以個體化，照他們講來，桌子性也是實在的。現在爭論的焦點在於：究竟共相是在思維主體之外自在自為地存

⊖ 安瑟爾謨：“論三位一體的信仰”，第二章；“書信”第四一編，第一一封。

⊖ 邓尼曼，第八冊，第一篇，第一五八頁。

在的實在的東西，獨立于個別存在的事物呢，還是只是一個名詞，只在主觀的表象之內，是一個思想物。我們對於事物形成表象，說“這是藍的”；藍就是一個共相。問題是：這樣的共相是否在思想之外實在，因而作為個別事物而存在，獨立于事物的個別性，並且彼此互相獨立？凡主張共相在思維的主體之外，區別于個別事物，是一個存在着的實在，並認為只有理念才是事物本質的人，就叫做唯實論者，——這和我們今天所謂實在論意思恰好相反。這個名詞在現時有這樣的內容，即事物象它們直接地那樣就具有真實的存在；唯心論與此正相反。後來人們把認為只有理念具有一切實在性的哲學叫做唯心論，因為唯心論者認為事物象它們表現在個別性中那樣是不真實的。經院哲學中的唯實論堅持共相是一個獨立的、自為的、存在着的東西：理念不象自然事物那樣，是不會毀滅的，是不變的，並且是唯一的真實存在。反之，另外一面，唯名論者或形式主義者堅持共相只是表象、主觀的一般化、思維心靈的產物；當人們形成類等等的觀念時，這些共相僅僅是名字、形式、一個由心靈構造出的主觀的東西，是為我們的、被我們所造成的表象，——因此只有個別的東西才是實在。(182)

這就是他們所討論的對象。這個對象具有很大的意義，這比古代人所知道的任何對立都高得多。羅瑟林認為一般的概念僅僅起源于語言的需要。他斷言共相不外是單純的抽象概念：理念或共相、存在、生命、理性都僅僅是類名，本身沒有真實性。真實存在着的東西只是在個體中，並不是存在本身。有生命的東西只是在個體中，——單就生命的本身而言，是沒有什麼自己的普遍實在性的。①關於唯實論者和唯名論者的歷史，在別的方面都很模糊，我

① 李克斯納：“哲學史手冊”，第二冊，第二六頁（第一版）；安瑟爾謨：“論三位一體的信仰”，第二章。

們所知道的，在神學方面比在這方面為多。他們具有多種不同的意見和不同程度的差別。

2. 蒙泰格納的瓦爾特

蒙泰格納的瓦爾特（死於一一七四年）目的在於結合個別與普遍，他說：共相必定是個別的，共相本質上必定是與個體相結合的。⊖——以後這爭執的雙方便以托馬斯派和斯各脫派著稱，前者由多明我派的托馬斯·阿奎那而得名，後者從方濟各派的約翰·鄧斯·斯各脫而得名。

- (183) 不過原來的問題“普遍的概念是否具有實在性，並且在什麼程度下具有實在性”的解答卻經歷過許多不同的變異，因而爭執的雙方也就有着不同的名稱。極端的唯名論者宣稱普遍的概念只是單純的名字，只承認個體事物有實在性：普遍者（共相）僅僅在語言中有實在性。反之唯實論認為：在個體事物中沒有實在性，唯有共相才有實在性，並且認為那區別個體事物的僅僅是一個偶性或純粹的差別性。他們都不能正確地從一面過渡到另一面。他們之中有一些人認識到“個體化是一種否定”這一正確思想，他們知道，個體是對於普遍、甚至於最普遍者、存在、實有的限制。另外一些人認為：這限制本身就是某種肯定的東西，不過是和共相沒有結合在一起，而和共相有着一種形而上學的联系，亦即象思想與思想間那樣的联系。這意思就是說，個體只是原來已經包含在普遍概念之內的东西的更明晰的表現而已；因而便認為概念雖說是可區別的，或建立有差別性，但仍然是簡單的。此外，存在、實有純全地是概念。⊗

⊖ 鄧尼曼，第八冊，第一篇，第三三九頁；約翰·薩利斯伯雷：“形而上學邏輯家”，第二卷，第二章。

⊗ 提德曼：“思辨哲學的精神”，第五冊，第四〇一——四〇二頁；蘇阿勒茲：“形而上學的論辯”，第一論辯，第六節。

托馬斯是一个唯实論者，他認為普遍的理念是不确定的，并認為个体性是在特定的物質(*materia signata*)里，亦即在有长寬高的“物質或規定性里。那原始的原則是普遍的理念，——形式作为純粹的能动者”(亚里士多德)能独立存在；形式与質料的同一、質料本身的形式却与原始原則相距很远，——而思維的实体乃是單純的形式。⊖ 在斯各脫看来，共相却是別个的一。一也可以出現在別的东西里面，那不确定的質料通过一种內在的增加而成为个体；事物的本質是它們的实体性的形式。⊗ 他曾經对于这方面的問題絞尽脑汁。形式主义者承認共相只是在直觀着它們的神的和人的理智中的理想的实在性。⊘ 由此足見，这和我們最初所看見的經院哲学家寻求并提出对于上帝存在的所謂証明的思想是密切联系着的⊙。

3. 威廉·奧康

唯心論者和实在論者的对立誠然很早就已經出現了，但只是到了后来，特别是由于方济各派的奧康才发展了并走到极端。威廉·奧康生于英国苏萊郡的奧康村，有 *Doctor invincibilis* (无敌博士)的徽号，他的全盛时期是在十四世紀初年。自奧康以来，这个爭論便喚起了一般的兴趣。他的生年无人确知。他是以运用邏輯武器的熟練而十分著名：善于作銳敏的分析，很会找出正面和反面的理由等等。他在阿柏拉尔之后現在又把這個問題提上日

⊖ 提德曼：“思辨哲学的精神”，第四册，第四九〇—四九一頁；托马斯·阿奎那：“論实有和本質”，第三、第五章。

⊗ 提德曼：“思辨哲学的精神”，第四册，第六〇九—六一三頁；斯各脫：“思維大师注”，第二卷，第三篇，問題 1—6。

⊘ 李克斯納：“哲学史教本”，第二卷，第一一〇頁。

⊙ 参看本書第 290—296 頁(原版第三卷，第 163—169 頁)。

程，他是唯名論的一个主要的健將，而唯名論直到那時只有个别維護者如羅瑟林、阿柏拉尔。他的門徒被叫做奧康派，方濟各派的人多是奧康主義者。而多明我派的人，擁護托馬斯·阿奎那，則稱為托馬斯派。宗教上的宗派關係又摻入了政治。在一三二二年方濟各派的會議上以及別的地方奧康和他的那一宗派捍衛了君主的要求。如法國國王和日耳曼皇帝巴伐利亞的路易的要求，並堅決地反對教皇的擅權。威廉·奧康對皇帝說過这样的话：“你用刀捍衛我，我用筆捍衛你。”因此他那宗派同多明我派的對立在政治方面也是極其重要的。一三二八年他被逐出教會，于一三四三年死在慕尼黑。⊖

在奧康的一本著作里提出這樣的問題：“一个直接地并且切近地用共相或共名表达的东西，是不是一个在灵魂之外真实的实物，这东西是否对它所共同稱謂的东西說來是內在的和本質的，而且實在地是与它們區別開的？”⊗ 對於唯實論者所肯定的這種看法，奧康曾給予這樣的陳述：“有一种意見認為每一个共相、共名是一个實在地存在於灵魂之外的实物，并且存在於每一事物和个别东西之內，而且認為每个个体事物的本質實在地同每个个体事物有區別”，——這就是說，个体事物与其个体性有區別——“并且同每个共相有區別。所以普遍的人是一个在灵魂之外的真实的实物，这个人的共相實在地存在於每一个人之中，与每一个人有區別，与一般有生命的东西有區別，并且与普遍的实体有區別，因而与一切种和屬有區別，不論是从屬的或非从屬的。”这里所謂共名或共相并不与自我、主觀性的最高点相同一。我們說：人存在着、人是

⊖ 布魯克爾：“批評的哲學史”，第三冊，第八四六——八四八頁。

⊗ 奧康：“思維第一書注”，第二篇，問題四。

生命的、有理性的等等；在这里，人、理性、存在、生命都是宾詞、共相。所有这些概念不論类和屬，从屬的和非从屬的——都被孤立起来当作独立地存在着的个体。（从屬的概念如顏色等，非从屬（186）的概念如本質等概念。）“有多少普遍的宾詞”——例如質——“就有多少象个体事物那样的真正不同的实物，每一个这种的实物和另一个，并且和那些个体事物都有区别”，但每一个却又仍然是单一的；“所有那些实物本身并不是复多化的，尽管每一种同类的个体事物是复多化的。”[⊖] 这是对于每一个普遍规定的分离和独立的最生硬的看法。

奥康驳斥了这种認思想、表象、概念、一切为实物的看法。[他說：“数目上是一的东西，不可能出現在几个主体或个体中而不受到改变或复多化。科学一貫地仅限于关于已知事物的命題。因此命題中的各个詞究竟是灵魂之外的已知的事物，或者只是在灵魂之内的东西，乃是无关重輕的問題。因此对科学說来，假定有所謂实在地与个体事物相区别的普遍事物，是沒有必要的。”][⊗]

奥康并进一步說：“实在的科学和理性的科学的区别并不在于：前者研究事物，以致事物本身会是被認識了的命題或命題中的部分，因而后者便不研究事物；而其区别乃在于在实在的科学中被認識了的命題中的部分或名詞指謂着事物，而在理性的科学中則指謂着別的名詞。”[⊘]

按照斯各脫：“在灵魂之外存在着的实物，是实在地和一个特定的个体的限制性的差异具有同一性質，其区别只是形式的，本身

⊖ 奥康：“思維第一書注”，第二篇，問題四。

⊗ 按奥康驳斥唯實論者这段話相当重要。这是从英譯本第三卷第八四頁、俄譯本第三卷一四六頁增补的。 譯者

⊘ 奥康，同上，第二章，問題四。

既不是普遍的也不是个别的，而是在实物中为不完全地普遍而在理智中则为完全地普遍。”[⊖]

奥康提出别的意见来反对唯实論，而他自己不立刻作出决定，但大体上贊同这个意见，即“共相并不是一种实在的东西，并非是既不在灵魂中、亦不在事物中、而单独有其主观的存在的東西。共相是一个設想出来的东西，但它却在灵魂中有其客观的存在。”但却沒有与它相符合的对象性。“当理智在灵魂之外知觉到了一个事物时，它在心灵中形成一个相似的表象；所以如果理智有創造力的話，它可以[象一个艺术家那样在主体里]創造出一个数目上的个体。如果有人不滿意于把这种表象說成是制造出来的，那么我們可以說，这个表象乃是一个概念，这概念作为在灵魂之外的事物的符号〔主观地〕存在于心灵中，〔正如說話所用的語言是事物的符号，人为地制造出来用以标记所指謂的事物〕。”[⊖]据邓尼曼說：“按(188)照这个学說，經院哲学家所异常注意的个体化的原則便被拋置在一边了。”[⊖]——这就是經院哲学家所討論的主要問題，这問題本身是非常重要的。

經院哲学家所留下来的对于共相的規定，对于近代的文化是极为重要和有意义的。共相是一，但不是抽象的，而是被表象的、被思想为包括一切在自身内的一。亚里士多德認共相为范疇，〔在判断中为主詞的宾詞，在三段論式中共相則为大詞。〕在柏罗丁，特別在普罗克洛那里，共相被認作不可言說的一，只有通过它的从屬的

⊖ 奥康：“思維第一書注”，第二篇，問題六（邓尼曼，第八册，第二篇，第八五二——八五三頁）。

⊖ 同上奥康書，同上处，問題八。（方括号里的字根据米希勒本，第二版，英譯本，第三卷，第八五頁增补。——譯者）

⊖ 邓尼曼，第八册，第二篇，第八六四頁。

形式才可以被認知。“那些依賴于它的東西便叫做神靈；因此那構成它們的特定性的不可知的實體，便有可能通過後者加以認識。因為一切神聖者和不可認知者，由於與不可言說的一是血肉相關聯的，也是不可言說的。但是它的特性卻可以從分享它的神性的事物中、從變化的過程中去認識。於是被思維者、真實存在者便迸射出來。因此真實存在者就是被思維的神聖者，而且是不可言說者，在理性之先就實現了的東西。”[⊖]基督教是天啓的宗教，上帝是三位一體，因此上帝是啓示了的，不是三與一分裂開的，反之，一正是三位的本身，亦即為他物而存在着的、自身相對的。〔在新柏拉圖派那里〕，共相只是胚胎、萌芽、初發展者（*πρότερον, πρό, πρόαγειν*），在柏拉圖和亞里士多德那里，共相就是全，是一切、是一切在一中（*ὅλον, πᾶν, πάντα ἐν*）。

奧康有許多信徒。[⊖]唯名論者和唯實論者的爭論異常凶猛熱烈地進行着。現在我們還可以看得見，教堂中兩個對立宗派的講台被一塊木板隔開，使爭論的雙方不致打起來。[⊗]從這時起神學的講授便有了兩個不同的形式。 (189)

4. 布里丹

布里丹是一個唯名論者，他傾向於決定論者一邊，認為意志是環境所決定的。有人曾經提出驢子作例證去反對他，說假定有一個驢子站在兩堆同樣大同樣遠的干草之間，〔如果它沒有自由選擇的意志，〕將會餓死。[⊘]

⊖ 普羅克洛：“神學要旨”第一六二章，第四八三頁。

⊗ 鄧尼曼，第八冊，第二篇，第九〇三頁。

⊘ 參看布魯克爾：“批評的哲學史”，第三冊，第九一一——九一二頁。

⊙ 鄧尼曼，第八冊，第二篇，第九一四——九一九頁。

方济各派的人多为奥康派，多明我派的人多为托馬斯派，两个宗派間的嫉妒导致两个党派間的傾軋。巴黎大学发布禁令、教皇頒布詔書以反对奥康。^① 巴黎大学禁止講授奥康的学說和引証奥康的著作。^② 一三四〇年頒布了这样一道禁令：“不許任何教师直接地或借文字的解釋宣称他所讀到的著作家的一句熟知的話为錯誤的；反之，必須或者承認他，或者区别开真的和錯誤的意义，因为不然就恐怕会有象这样的危險后果：聖經中的真理也会同样随着被抛弃。任何教师都不應該断言沒有命題能加以解釋或加以更(190) 确切的規定。”^③ 这两个党派由于法国内战而变成政治性的。^④ 路易十一于一四七三年下令沒收唯名論者的書籍，并禁止講授他們的学說。一四八一年这些禁令又被取消了。在神学院和哲学院中，据說亚里士多德和他的学說的闡述者阿維罗伊、大阿尔伯特、托馬斯·阿奎那被解釋着和被研究着。^⑤

五 形式的辯証法

研究辯証法的兴趣达到了很高的程度；不过这种辯証法帶有很形式的性質。其次就是專門名詞的无穷尽的制造，因为这种对形式辯証法的兴趣很巧妙地造出一些沒有任何宗教和哲学意义的对象、問題、疑問，借以練習使用辯証法。最后关于經院哲学家还須指出的，是他們不仅把一切可能的理智的形式关系帶进教会的教义，而且又把这种自身灵明的对象、理智的表象和宗教的观念(教

① 邓尼曼，第八册，第二篇，第九二五頁。

② 布拉优：“巴黎大学史”，第四卷，第二五七頁；邓尼曼，同上，第九三九頁。

③ 邓尼曼，同上，第九三九——九四〇頁；布拉优，同上，第二六五頁。

④ 邓尼曼，同上，第九四四——九四五頁。

⑤ 邓尼曼，同上，第九四五——九四七頁；布拉优，同上，第五卷，第七〇六頁，第七三九——七四〇頁。

条和幻想)表述为直接地感性的现实的东西,并把它們拉下到完全感性关系的外在性,而且按照这些感性关系予以系統考察。誠然,精神的东西原来是基础;不过由于首先从那样的外在性去了解,他們已同时把精神的东西弄成某种完全非精神性的东西了。因此人們可以說,他們一方面深刻地研究了教会教义,另一方面他們又通过极其不适当的外在的关系把教义世俗化了。于是在这里我們看見了那种最坏意义下的世俗性。因为教会的教义本身包含着(191)一个历史的环节,一个外在方式的規定,——基督教原則本身便包含有这一方面在內,在基督教历史的形成过程中,曾經出現了一大堆形象化的观念,这些观念誠然和精神的成分相联系,但已經轉变为感性的关系了。如果把这些感性关系加以夸大引伸,就会产生一系列我們对之絲毫不感兴趣的对立、对比、矛盾。經院哲学家便抓住了这一面,而用有限的辯証法去处理它。对于这个时期的經院哲学家,人們后来曾予以无穷的非笑。

关于这点我願意举出一些例子。正如好奇心在抽象理智的科学中可以得到舒适自如的滿足,不求获得概念,只图寻求單純的事实,同样地,經院哲学也正好是經驗科学的反面。他們主要地作了一个区别,把真正的不容辯論的教义与附屬於教义的关于超感官世界的各个不同的方面和差异分別开。后者被認作是和教会的教义可以相脫离的,——常常只是暫時地可以相脫离。于是教义便如此地不确定,以致必須援引教父們来証明一切,有时直至召开宗教會議或召开特殊区域的宗教會議来决定。对于提出来証明教义內容的論証,人們可以爭論,除此以外,还有对于許多可以爭辯的內容的了解,他們可以用有限的三段論式和有限的形式尽量予以發揮。他們的这类研究已經蛻变成为一种完全空疏形式的无聊爭辯,——在那些高貴的人們,即那些聞名的博士和著作家那里,

則不是如此。

1. 托勒多的大主教犹利安

例如有托勒多的大主教犹利安这样的人，就曾以絕大的热忱(192) (就象許多考据家研究希腊詩的重音、韵律、或詩句的划分那样)去解答那些包含着荒謬的前提的問題，仿佛人类的拯救都仰仗他对那些問題的解答似的。例如关于死了的人便提出了这样一些問題。死了的人是要复活的，——这是教会的教义：但是对复活的教义，就加上說，人的肉体是否也复活呢？类似这样的問題便走进感性范围之内了。又如关于复活者还有下面这样的一些問題：“那死了的人将在什么年岁复活呢？他复活时作为儿童或青年呢，还是作为成人或老年人？他复活时的象貌如何？体格怎样？是不是胖子复活后仍然是胖子，瘦子复活后仍然是瘦子？在复活的生活中心性女性的区别是否繼續存在？那些在今生已經脫落了指甲和鬚髮的人，复活后是否又重新长着指甲和鬚髮呢？”[⊖]

2. 帕沙修·拉德柏特

在八四〇年左右还发生了关于耶穌誕生問題的爭論，問題是耶穌的誕生是自然的还是超自然的？這個問題引起了长期的爭論。帕沙修·拉德柏特写了两卷書：“关于童貞女的幸福的誕生”(De partu beatae virginis)；此外关于這個問題还有过許多辯論，写出过許多著作。[⊖]他們甚至还討論到产科医生，并且認為产科医生可以处理這個問題。許多奇奇怪怪的問題他們都想到了，那些

⊖ 邓尼曼 第八册，第一篇，第六一頁；克拉墨尔：“續波須埃”，第五部，第二卷，第八八頁。

⊖ 邓尼曼，同上，第六一頁；布拉优：“巴黎大学史”，第一卷，第一六九頁。

問題我們稍有常識的人再也不願去想它。

关于上帝的智慧、全能、預見和預定的問題，也同样导致很多抽象无味的論辯的对立。比埃尔·隆巴德曾經討論了关于三位一体、世界的創造、人的墮落、关于天使和天使的次序和等級等問題，在他那里就提出了这样的問題：“当沒有任何被創造物的时候，上帝（193）的預見和預定是否会有可能？在創造世界以前，上帝在什么地方？”——斯特拉斯堡的托馬斯（卒于一三五七年）回答道：上帝現在在哪里，那时它就在哪里，它在它自身之中，因为它是自身滿足的。⊖那一問題只涉及到一个地方性的瑣細的与上帝不相干的規定。隆巴德进一步問道：“上帝是否能够知道比它所知道的更多的东西？”他好象以为在上帝那里可能性和現實性还仍然是区别开的。“上帝是否在任何時間内都能够做他曾經做过的事？天使們于被創造出来之后是在什么地方呢？天使是否永远存在？”諸如此类关于天使的問題还有一大堆。此外还有象这样的問題：“亚当是在多大年岁被創造的？为什么夏娃是从男人的肋骨里面而不是从男人身上别的部位中取出来的？为什么夏娃之被取出是在人睡着的时候而不是在人醒着的时候？为什么那些最初的人在天堂之中沒有男女交媾？如果人們不曾犯罪，他們如何会繁殖起来？在天堂中嬰孩誕生下来肢体是否得到充分发育、器官是否得到充分使用？为什么只是圣子、而不是圣父或圣灵变成了人？”殊不知这正是圣子的概念。“上帝是否也可能具有女人的形象？”⊗

还有許多类似这样的問題，是由嘲笑这种辯証法的人所增加的，例如爱拉斯謨在他的“愚蠢贊”（*Encomium moriae*）里提出了这些問題：“基督是否有生几个儿子的可能？象这样的话是否可

⊖ 李克斯納：“哲学史手册”，第二册，第一五三頁。

⊗ 邓尼曼，第八册，第一篇，第二三六——二三七頁。

能：作为圣父的上帝是否恨他的儿子？上帝是否可以被假定为妇人？上帝是否可以变成魔鬼？上帝是否也可以显现为驴子或南瓜的形象？在什么方式下南瓜会説教，会創造奇迹呢？如何可以被釘在十字架上呢？”^①——他們就这样作出种种抽象理智的胡乱联系和瑣屑区别，沒有任何意义和思想性。主要之点在于他們象野蛮人那样去看待神性的事物，并用感性的規定和关系去把握它們。他們就这样对于純粹精神的东西应用一些完全感性的固定观念和—些毫无意义的外在形式去加以把握，这样就把精神的东西世俗化了，就象汉斯·薩克斯把神灵的故事加以紐倫堡化那样。如在聖經中关于上帝的震怒、关于上帝創造世界的那些故事里，便説上帝作了这事或那事，作了一些人类所作的事情；上帝并不是那样异己的东西，而是一个有喜怒、有人心，并非不可接近的存在。但是把上帝引进思想的領域，認真地去理解它的本質，乃是另外一回事。与此相反，提出一些正面和反面的論辯，却不解決問題，絲毫无济于事。因為他們据以辯論的那些假定都是那样一些感性的、有限的規定，——因而也就是一些无穷的瑣細区别。这种理智的野蛮作風乃是完全无理性的。看起来这就有点象給猪的頸上戴上一条金項鏈。基督教的理念乃是太一，高貴的亚里士多德的哲学也是如此；两者都已遭受到极度的污蔑。基督徒瀆襲他們的精神理念竟然到了这样的地步。

六 神秘主义者

現在我們已經揭示了考察經院哲学时必须注意的主要环节。
(195) 我們甚至还看見了經院哲学家如何世俗化了基督教，带进了一些

^① 布魯克尔：“批評的哲学史”，第三册，第八七八頁。

煩瑣的理智區別和感性关系到本質上是自在自為的精神的、絕對的和無限的東西里面。就最後這一個方面看來，還必須指出，與這種有限化〔無限對象〕的傾向相反，另外還有個別的高尚的人、高尚的精神。必須舉出許多偉大的經院哲學家，他們被稱為神秘主義者，以表示區別於那些真正的教會的經院哲學家，雖說兩者密切聯系着的。神秘主義者很少參加那種煩瑣的辯論和論證，就教義和哲學見解看來，他們保持相當的純潔性。他們之中有一部分是虔敬的、富于精神修養的人物，把哲學研究按着新柏拉圖派哲學的方式推進：在早期有斯各脫·愛里更那。在這里面人們可以找到純真的哲學思想，這也就是人們所謂神秘主義。它深入到內心，和斯賓諾莎主義很相似。這些神秘主義者又從真實的情感中創獲了道德和宗教精神，並且在這個意義之下給予哲學以不少的見解和啟示。

1. 約翰·查理爾

約翰·查理爾，通常又叫做叶尔生或格尔生的約翰，生於一三六三年，他寫了一本書叫做“神秘的神學”（*Theologia mystica*）。^①

2. 薩崩德的雷蒙

薩崩德或薩拜德的雷蒙，十五世紀的西班牙人，一四三七年左右任都魯斯大學教授，他也曾著了一本書叫做“自然神學”（*Theologia naturalis*），他這書是以一種思辨的精神來討論事物的本性、上帝在自然中和在神人合一的歷史中的啟示。他力圖根（196）

① 邓尼曼·第八册，第二篇，第九五五——九五六頁。

据理性去向不信仰上帝的人証明上帝的存在、三位一体、創造、生活以及上帝在自然中和在神人合一的历史中的启示。从对于自然的观察，他达到了純粹、單純的上帝；同样，从对内心生活的体察，他获得了道德 \ominus ——必須把这种考察的方法与前面那种方法对立起来，才算得公正地对待經院的神学家。

3. 罗吉尔·培根

罗吉尔·倍根对于物理学特別作了研究，不过他沒有发生什么影响；他发明了火藥、鏡子、望远鏡；他死于一二九四年。 \ominus

4. 雷蒙·魯路斯

雷蒙·魯路斯，显耀的博士(Doctor illuminatus)，以建立“思維的艺术”而很著名；他称他所建立的思維的艺术为“偉大的艺术”(ars magna)。他于一二三四年生于馬約尔加[西班牙东南的一个島]。他是性格奇特、热情奔放、什么东西都要去加以追寻摸索的人物之一。他曾迷恋于炼金术的研究，并且以很大的热情研究一般科学。他还具有火热的不停息的想象力。在青年时期他过着放蕩的生活，很早他就沉溺在种种享乐之中。后来他退居于荒涼的深山中，在那里他許多次看見了耶穌的形象。这样，在他的热烈的天性中就产生了一种冲动，要献身去在亞洲和非洲的回教徒中傳播基督教的幸福生活。为了宣教的工作，他学习了阿拉伯文，游历欧洲和亞洲，以寻求教皇和欧洲各国国王的支持；同时他又从

\ominus 李克斯納：“哲学史手册”，第二卷，第一五七頁；邓尼曼，第八册，第二篇，第九六四頁以下；提德曼：“思辨哲学的精神”，第五册，第二九〇頁以下。

\ominus 邓尼曼，第八册，第二篇，第八二四——八二九頁。

事于他的“思维的”艺术的研究。他曾经受到迫害，经受了许许多多 (197) 多的疲劳、艰险、死的危险、拘禁、虐待。在十四世纪初期他在巴黎住得很久，完成差不多四百种著作。在度过了一个极度不安的生活之后，——被尊敬为一个圣者和殉道者——他死于一三一五年，这是由于他在非洲所遭受的种种虐待的后果。⊖

他的艺术是关于思维的艺术。确切点说，他这个人的主要的努力在于罗列和依次排列一切概念的规定、纯粹的范畴，以便把一切对象都纳入其中，据以规定一切对象，以便很容易地对于每一个对象指出那些可以应用去把握它的概念。他是这样地系统，以致变得很机械。他曾经制有由圆圈构成的图表，他把三角形画入圆圈之内，借以表示圆圈是根本，通过三角形可以达到圆圈。在这些圆圈之内，他排列了各种概念规定，并且尽可能完备地把那些范畴罗列出来。那些圆圈中有一部分是不动的，另一部分是可动的，把这些可动的圆圈和宾词相比较，看是否适合。为了要得到正确的联系，必须按照一定的方式来排列圆圈。通过旋转的规则，各个宾词便可以相互联系，据说通过这些思想规定，普遍的科学就可以建立起来。——他画了六个圆圈，其中有两个表示主语，有三个表示宾词，而最外面的一个圆圈则表示可能的問題。关于每一类，他提出了九个规定，他选用了九个字 B C D E F G H I K 来标志这些规定。这样，他就写上 (一) 九个绝对的宾词围绕图表：善、伟大、久(永恒)、力量、智慧、意(意志)、德、真理、崇高；其次(二)九个相对的宾词：差异、单一、对立、开始、中间、终结、大、同 (198) 等、小；(三)是不是？什么？关于什么？为什么？多大？质如何？什么

⊖ 李克斯纳：“哲学史手册”，第二册，第一二六页；邓尼曼，第八册，第二篇，第八二九——八三三页。

时候? 什么地方? 如何和凭什么?(第九項包括着两个規定);(四)九个实体,如: 神、天使、天、人、想象的东西、有感觉的东西、植物性的东西、元素、工具;(五)九个偶性,亦即九种自然的关系: 量、質、关系、主动、被动、〔占有、状态、時間、地点〕[⊖];(六)九种道德的关系,九种美德: 正直、聪明、勇敢、〔节制、誠实、希望、仁爱、坚忍、虔敬; 而最后还有九个邪恶: 依賴、忿怒、无恒、怯懦、欺詐、貪婪、淫乱、驕傲、懶惰。〕[⊖] 这些就是他所揭示出来的与可动的圓圈一起的图表,如果我們轉动这些圓圈,并把它們彼此放在一起,我們就可以在适当的方式下把所有的实体与隶属于它們的絕對的和相对的宾詞联系起来。通过在所画的同样的三角形中产生的联系,通过这些联系,就可以規定一切具体的对象,一切的真理、科学和知識。[⊖]这就叫做魯路斯的艺术。

丙、一般經院哲学家共同的观点

在以上这些特殊的闡述之后,我們必須对經院哲学家下一个判断,作出一种估計。他們研究了那样崇高的对象、宗教,他們的思維是那样地銳敏而細致,他們之中也有高尚的、好学深思的个人、学者。但經院哲学整个講来却完全是野蛮的抽象理智的哲学,(199) 沒有真实的材料、內容。它不能引起我們真正的兴趣,我們也不能退回到它那里去。它只是形式、空疏的理智,老是在理智的規定、范

⊖ 据米希勒本,第二版,俄譯本,第三卷,第一五四頁增补。——譯者

⊖ 邓尼曼,第八册,第二篇,第八三四——八三六頁;李克斯納:“哲学史手冊”第二册,附录第八六——八九頁。諾拉人乔尔达諾·布魯諾:“簡述魯路斯的艺术的結構及补充”,第二节(“布魯諾拉丁文全集”,格弗婁勒編,斯图伽特一八三五年版,第二册,第二四三——二四六頁)。

嚮的无有根据的联系中轉来轉去。灵明的世界远在彼岸，——因此不象在新柏拉图派那里——而且充滿了感性的关系，除了圣父、圣子外，还有天使、圣者、殉道者，但却不是充滿了思想。他們的思想是枯燥乏味的理智形而上学。討論这一切有什么意义？它已經被拋弃在我們后面成为过去了，它本身对于我們是一定沒有用处的。

单把中世紀叫做野蛮的时代，那对于我們是沒有有什么帮助的。那是一种独特形态的野蛮，不是純朴、粗野的野蛮，而是把最高的理念和最高的文化野蛮化了。这正是最丑恶形态的野蛮，并且是一种歪曲，——甚至用思想对絕對理念加以歪曲。我們看見神圣的世界，但只是外在地在表象中，在枯燥、空疏的抽象理智中。这样一来，那神圣的世界，虽說按其性質是純粹思辨的对象，却被抽象理智化了、被感性化了，——并不是象艺术那样的感性化，而是相反地作为鄙俗的現實性的情形。經院哲学完全是抽象理智的紊乱，象在北日尔曼自然景象中多枝的枯树那样。我們在这里看出有两个世界：一是生的世界，一是死的世界。神圣的世界对于他們的想象和崇拜乃是住滿了天使、圣者、殉道者的。他們的超感性世界中是沒有自然，沒有思維的、普遍的、理性的自我意識的。他們当前的世界、感性的自然中是沒有神性的，因為他們認為自然只是上帝的坟墓，而上帝也是在自然之外。天国是死了的人居住的，只有死后才可以达到天国。自然的世界也同样是死的，——它只有通过天国的显现和对于天国的希望才有生命，它是沒有現在性的。寻出一些中介性的东西如瑪利亚、圣者、居住在彼岸世界的死人等（200）作为联系的紐帶，是无济于事的。天人的和合是形式的，不是自在自为的，只是人的一种仰望，——只有在另外一个世界里才能得到滿足。

追求無限真理的重負却托付給一個野蛮的民族。如果我們要尋找一些正好與經院哲學和神學以及經院式的認識相對立的最容易找到的東西，我們可以說，那就是健康的常識、經驗（外在的和內在的）、自然觀察、人性、人道主義。例如希臘的人道主義的精神、性格就是這樣的，一切具體的東西，一切對於精神、思維有興趣的東西，都體現或湧現在人的心坎中，都植根於人的情感和思想中。理智的意識和有教化的科學便以這些內容為其真實的素材，並且溶化了這素材，而從不脫離內容。認識處處都在致力於它的事情，而且認識的興趣皆以這種材料、皆以自然及其固定的法則為標準，並據以決定自己的方向。認識忠實於它的自身，認識的嚴肅認真和玩笑詭辯皆以它的材料為標準。他們的錯誤思想在這個基礎上目的同樣在於以人類精神的自我意識為堅固的中心，而他們那些錯誤思想本身也以自我意識為根源，而在作為根源的自我意識中尋求辯護的理由。其缺點所在，僅在於片面地離開了這個根源的統一性及其具體根據和萌芽。與此相反，在中世紀，我們看見，應該表明為精神的絕對無限的真理被托付給野蛮的人們，這些人對於人的精神本性並沒有達到自我意識，他們雖說具有人的胸懷，卻還沒有具有人的精神。絕對真理還沒有實現或現實化它自身於現實的意識里，反之，人們卻陷於自身分裂；對於人們說來，精神（201）的無限真理、內容實質，還被放在一個異己的器皿中，這個器皿充滿了物質生活和精神生活的最強烈的衝動，但是那個精神的內容就好象萬鈞重的一塊石頭壓在他們頭上，他們只是感到它的巨大的壓力，還不能消化它，還不能用衝動去同化它。於是他們只有在完全離開自身，在本來應該使他們精神安靜和平和的對象中變得發狂的時候，才能找到安靜，才能找到和合。

這樣，宗教的範圍便局限在這種情況中，宗教的真正的高貴

和美丽的形象便只在很少的个别的人物里，甚至只在那些弃絕世界、远离世界、能够克制情感的人里，例如在中世紀的妇女中，或在僧侶及別的隱遁者中，他們在心情和精神的收縮的、深閉固拒的內在性中保持其脫离現實世界的生活。那唯一的真理是和人孤立絕緣的，它还没有貫徹其作用于整个精神的現實界。只有那些生活在一个小天地中、局限其自身在宗教內的人們表現了一点点美。

但是另一方面又有一种必要，即作为意志、冲动、情欲的精神于那样孤寂禁閉的生活之外，还要求完全另外一个地位、开展和实现，——亦即要求这世界是一个有限存在的广大的天地，并要求这世界是在现实的关系和行为中的个人、合理性和思想的现实的結合。但是精神的实现这一領域，人的生活这一領域，首先却被上述真理的孤立絕緣的精神世界所割断了。主觀的道德本身大部分具有痛苦和禁欲的特性，倫理也只是这种逃避和遁世，而那对待他人的道德也仅只是一种慈善的行为，一种短暫的、偶然的、孤立的道德。因此一切屬於現實界的东西都没有为这个真理所貫徹影响；这个真理只是在天上、在彼岸。那現實世界、那尘世的生活因此（202）就是被神所遺弃的，从而也就是为武断的意志所支配的。所以就只有少数的个人是圣洁的，其他的人都是不圣洁的。这些其他的人，我們看見，只是当礼拜的时候，在一刻鐘之內算享有着圣洁性：而在其余整个星期的期間都是过着最粗糙的自私自利、爭权夺利和最狂烈的情欲生活。当十字軍的队伍出現在耶路撒冷的时候，全体都祈求着、懺悔着、痛彻肺腑地伏地痛哭并禱告着，看起来这似乎是很美的一幕。但这只是在一頃刻間如此，在这一頃刻之前，就有好几个月之久在行軍进程中到处都表現出粗野，瘋狂、凶恶、愚蠢、卑鄙、情欲。他們用极大的勇敢摧毀了圣城，以致

弄得他們在血液中洗澡，大逞禽獸的狂暴，於是他們又轉為痛心疾首、懺悔祈禱。後來他們又從跪下懺悔中站立起來了，得到寬恕了，得到淨化了，於是轉瞬又沉陷於一切卑小可怜的情欲之中，尽情放縱粗野、貪財、好利和好色等情欲。

真理還不是現實界的基础。因此整個生活被分裂為兩部分；我們也就看見兩個王國，即一個精神的王國和一個世俗的王國，皇帝和教皇，彼此尖銳地對立着。教會不是國家，却是一個王國，有其世俗的統治權，教會統治彼岸的世界，國家統治此岸的世界。兩個絕對的主要的原則彼此互相沖擊；世間的粗野性、個人意志的頑固產生了最堅牢、最可怕的对立。

同樣科學〔在中世紀〕也是缺乏基础的。第一，由思維的理智去接近宗教的神秘；而宗教的神秘具有完全思辨的內容，具有只是理性的概念才能把握的內容。但是神秘、精神、這種理性的內容還沒有回復到思維；因此思維是脫離了神的，只是抽象的、有限的理智，
(203) 本身只是形式的、無內容的思維，即使思維從事於考察神聖的對象時，也缺乏思辨的深度。理智完全是從這樣的對象獲取內容的，它對於那對象是極端生疏的，而那對象對於它也是極端生疏的。理智的抽象推論一般是沒有限制的，所以它毫無準則地作出許多的規定和區別，就好象一個人想要任意造出許多命題、名詞和聲音，並任意加以聯綴，而並不要求這些詞句和聲音本身應表達什麼意義（因為意義、意思是具體的），只求可以說得出來，除了〔只在形式上要求〕沒有自相矛盾的可能性外，沒有任何限制。

第二，就理智遵循一定的宗教內容而言，理智能夠對宗教的內容加以證明，證明其必然是如此；它證明宗教上的見解，正如證明幾何學上的定理一樣。但這種證明總覺得不夠，總還不能令人滿足。你儘管對宗教的內容加以證明，但我卻還是對它把握不

住。安瑟尔谟的证明就是这样，从他的证明中人们可以一般地看到經院式的理智思维的特性， \ominus 只是对于上帝的存在的证明，不是对于它的把握。对于这种理智的见解，我得不到最后的满足，得不到我所要求的东西；它缺乏自我，缺乏内在的联结，缺乏思想的真正的内在性。这种思想的内在性只包含在概念中、个别与一般的统一中、存在与思维的统一中。要想把握住这种统一性，必须认识到，存在〔有其自身特有的辩证法〕 \ominus ，它自己就要归结到概念。因此思维和存在是同一的。这是思想的内在性，并不是从一个假定必然推论得来。但是在經院哲学里，思维和本性的存在并不是研究的对象，——它们的性质只是被假定的罢了。

第三，但是当理智从经验、从给予的具体内容、从一定的自然直观或人的心情、权利、义务出发，——因为这些东西也同样是人的内在性——发现它的规定可以说是适合于这个内容，从这内容（204）再作出一些抽象概念，例如象物理学中的物质与力量的范畴时，虽说它的形式具有那样的一般性，还不足以充分表达内容，但它却在这些范畴里得到一个坚实的据点，可据以决定自己研究的方向，并作为反思的界限，若不然反思就会漫无准则地驰骋。或者又如人们对于国家、社会、家庭具有具体的直观，则推理作用也可以拿这个内容作为坚实的据点来指导自己，这内容是一种表象，这是主要的事情。这种认识作用的形式方面的缺点是可以被掩盖住、被忘记的，因为着重之点并不在形式方面。但是經院哲学却并不是从这样的基础出发。在这种經院哲学的抽象理智里，他们所接受的乃仅是传统所留下来的一些理智的范畴。稍后，这种缺乏精

\ominus 参看本书第 292—294 页（原版第三卷，第 166—168 页）。

\ominus 根据米希勒本，第二版，俄译本，第二卷，第一五七页增补。——译者

神性的理智找到了亚里士多德的哲学。但亚里士多德的哲学是一把两面口的刀子；它是高度明确、清晰的理智，而这理智同时又是思辨的概念。在这种思辨的概念里，脱离了内容的抽象的理智规定本身是站不住脚的，是转化着的，是辩证的，只有在它们的结合中才具有真理性。因此在亚里士多德那里，思辨的概念是存在着的，思辨的思维是不会沉陷在形式的反思里面的，而永远是以对象的具体本性为内容的。这种本性就是事情的概念。事情的思辨的本质是一个指导性的精神，它不会让抽象反思的规定自由地胡乱推论。

經院哲学家把亚里士多德的哲学作为外在的东西接受过来。他们并不是从那些足以指导考察的对象出发，而只是从那里跳到外在的理智，并据以展开抽象论证。因为这种理智进行思考时并没有准则，既不以具体的直观、亦不以纯粹的概念本身为准则，因此这种理智无规范地停留在它的外在性中。他们把抽象的理智规定加以固定化，以致永远不适合于它的绝对的材料，甚至每一个例子都是从日常生活中采取来作为材料的：由于每一个情况或具体的东西都与这些理智的规定相矛盾，所以它们只有通过规定、限制才能坚持下去，于是他们就纠缠在无限多的区别之中，这些区别本身同样应该保持在具体事物之内，并应该通过具体事物而保持下去。所以在經院哲学家的那样的研究里并没有健康的常识。健康常识是不反对思辨的，但必定要反对没有基础的反思。亚里士多德的哲学是这种没有基础的反思的反面，正因为如此，它本身是很不同于这种抽象的研究的。他们的超感官世界的一些表象如天使等等也同样是固定的，没有任何标准，他们以野蛮的方式对于这些材料予以进一步的加工，并且用有限的理智、有限的表象、关系同样地予以考察、加以丰富化。在經院哲学家那里，思维本身没有内

在的原則，反之，他們的抽象理智却得到了一套現成的形而上学，却感不到有与具体的內容相关联的需要。这种形而上学被他們勒死了，形而上学的各部分是毫无生气地被支解了、孤立化了。关于經院哲学家，我們可以說，他們是沒有表象、亦即沒有具體內容地而在那里作哲学思考；因为眞实的存在、形式的存在、客觀的存在、本質都被他們轉变为抽象討論的对象了。人們的健康常識是一种基础和准則，可以代替抽象的理智規定。

第四，于是这种粗糙的理智由于它以它的抽象普遍性为有效原則，同时就把一切事物都等同起来了、都平列起来了。同样在政治方面，它也趋向于政治上的一切平等。这种粗糙的理智並沒有否定掉它自身和它的有限性，所以当这种理智被运用来思考天、理念和灵明的、神秘的、思辨的世界时，它把它們都完全加以有限化了。因为它分辨不出来，它的規定在这里究竟可以适用呢还是不可以适用，也分辨不出来，哪里可以适用有限的規定，哪里不可以（206）适用。因此就产生了那些毫无意識的問題，产生了毫无意識的努力去解决那些問題。把一些規定应用到和它們毫不相干的範圍里面（即使在形式上这些推論是正确的），乃是毫无意識的、毫无趣味的，而且是令人起反感的。同样他們也沒有法子决定應該作出什么样的結論；所作出的結論乃基于幻想的表象，是模糊不清的。抽象的理智分辨不出来（也不能分辨出来），为了进一步明确規定起来，哪些規定應該屬於哪些範圍，以便对于具体的內容加以普遍性的把握。关于天堂中的苹果，抽象理智便問道，那苹果是屬於哪一类的苹果。它找不到从普遍过渡到特殊的桥梁。譬如，法律被区分为民法与刑法等，其区分的根据并不是从普遍概念本身得来的，因此究竟哪一个特殊規定隶属于哪一个普遍的对象，是很不确定的。就上帝这个对象來說，例如，在上帝变成了人这个命

題里，上帝和人的關係就不是從他們的本性得出來的。因為上帝既然一般地要顯示其自身，它就可以用任何一種方法顯示其自身。于是就很容易得出這樣的推論，即在上帝那里任何東西都是可能的；所以也很可以推論出上帝可以變成南瓜。因為那普遍的概念是那樣的不確定，無論你用哪一個規定去說明它，都是沒有差別的。

現在我們必須說一說中世紀一般精神的進一步的進展。在學者中間所表現出來的，是對於理性對象的無知和完全令人驚異的精神生活的缺乏，同樣，在其余的人中、在僧侶中也表現了最可怕的完全無知。知識的破壞引起了一種變化。由於天、神聖者被那樣地降低了。於是精神便失掉其超出世俗的崇高性，並喪失其對於世俗的精神的優越性了。因為我們看見，真理的超感官的世界、宗教（作為表象的世界）皆為理智等同一切的想法所破壞了。一方面（207）我們看見用哲學的方式研究教義，但也只是發展了形式邏輯的思想，對自在自為地存在着的、絕對的內容予以世俗化。同樣，那實際的教會，即所謂存在於地上的天國，卻又和世俗的東西妥協了。它（教會）同時是令人起反感地墮落腐化了、被世俗化了。世俗的東西只應是世俗的東西，但是這個世俗的教會卻同時要享有神聖的東西的尊嚴和權威。所以不僅就知識方面說，同樣就現實方面看來，教會的統治是完全世俗化了，轉而為爭權奪利享有財富和土地所有權的機構了。於是世俗的東西和神聖的東西的區別便模糊了，兩者妥協起來了，——但並不是採取合理的方式，就教會說來，乃是採取墮落腐化的方式。令人厭惡的習慣和卑劣的情欲、任性妄為、歡樂無度、賄賂公行、淫蕩、貪婪、犯罪逞凶樣樣都曾經在教會中出現；教會並且建立和確立了一套統治的機構。正是這種超感官的世界在抽象理智方面和在實際教會方面遭受毀壞，

不可避免地迫使人离开那个潰褻了至高神圣的庙宇。

为了理解由中世紀到近代的历史的过渡、并理解哲学的观点起見，我們必須进一步指出經院哲学家所采取的并且相互对立着的那些原則以及它們的发展。因为精神的理念在这一种以及相似的方式下，它的心臟好象是被刺穿了，遺留下沒有灵魂、沒有生命的肢体在那里，就那样由抽象的理智加以处理。这样一来，思維由于为外在性所束縛，也就被歪曲了，而精神在思維中也不复为了精神而活动。那作为基督在地上的統治而存在的教会，是較高的、統治着的力量，有一个外在的存在与它相对立着；因为宗教應該統治那有时间性的东西。教会由于征服了世俗的力量，便成为神权政治，教会本身因而就是世俗的东西，并且是世間上最凶狠、最野蛮的現實。(208) 因为国家、政府、法律、財產、社会秩序，——这一切都成为宗教性的合理的特征了，亦即成为本身固定的法則了。世間的等級、階級、各阶层以及它們不同的职业，以及善和恶的等級和阶段，皆被認作有限性、現實性和主观意志的表現的形式。只有宗教性的东西才被認作无限性的形式。教会对于一切人間的善的法則皆拋弃不顧，而对于恶和对于恶的懲罰加以永恒化。教会单就其外在的存在而言，也被認作神圣不可侵犯的；对于教会稍有抵触的，都是异端、都是对于神圣事物的侵犯。与教会有不同的意見，便被处以死刑：就这样对付异端，对付非正統的基督徒，只要他們对那无限多的最空疏、最抽象的教条規定稍有違反，便被处死刑。这种把圣洁的、神圣的、不可侵犯的东西与世俗的利益混合在一起的作風(而那些世俗利益由于不受規律的拘束，便发展成完全任意妄为，犯罪逞凶、毫无限制的荒淫无耻)，一方面产生了迫害狂，象在土耳其人那里那样，另一方面在普通人之中产生了一种对这种恐怖势力的卑謙和被动的服从。

另一方面，和这种两重化的趋势相反，世俗的成分便自在地精神化起来；换言之，它自在地确立起来，甚至采取通过精神以辯护其自身的方式。宗教所缺乏的，是它的頂点的实际存在，它的首脑的实际的现实性；实际和现实性所缺乏的，是思想、理性的、精神的东西。在十世紀的时候，基督教世界中兴起了建筑教堂的普遍要求；上帝本身并不出現在教堂中，也不能被看見。基督教于渴望贏得现实性的原則作为它本身固有的东西时，提高了它自己。这本身固有的原則并不完全真实地体現在教堂的建筑里、外在的财产里、教会的权力和統治里，也不体現在僧侶、教士、教皇身上；它們都不能充分表达那精神的东西。教皇或皇帝并不是达賴喇嘛，教皇只是基督的代办。基督既然是已經过去了的存在，便只存在于人們的記憶和希望之中。因此基督教借寻求这真正的首脑而提高自己；这就是十字軍的主要推动力量。基督徒寻求基督的現在、在迦南地寻求他的外部事物、他的足迹、他受难的山、他安葬的坟墓；他們都寻得了，但坟墓就只是坟墓。“但是你不讓他被埋葬在坟墓里，你不願意一个圣洁的人肉体腐朽。”不过他們想錯了，他們誤以为在那里面可以得到滿足，誤以为这就是他們所真正寻求的东西；他們实在不了解他們自己。这些圣洁的地方：橄欖山、約旦河、拿撒勒，作为空間的外在的感性的現在、而沒有時間的現在，只是过去了的东西、〔單純的〕記憶，并不是直觀、直接的現在。他們在这里所寻到的只是他們自己的死灭、自己的坟墓。他們向来就完全是野蛮人，他們所寻求的不会是普遍的真理，而只是叙利亞和埃及的世界重鎮、地球上的中心点和商业的自由往来；拿破侖就是这样做的，当他那时人类已变得合理性了。所以这些十字軍通过他們与回教徒的斗争，并且通过他們自己殘暴、苦难和令人厌恶的行为，漸漸意識到在这个問題上他們是欺騙了自己。他們所寻求

的東西，他們應該在他們自身之內、在當下的理智中去認取；思維、自己的認識、意願才是神聖的東西親臨的地方。只要他們所做的事、他們的目的和利益是正當的，他們便可以把它們提高成為普遍的对象，因而它們的實現也是合理性的。世俗的東西是本身就具有其普遍性和固定性的，這就是說，它包含着思想、公正、理性在自身之內。

就這個時代一般的历史情況而論，必須指出：一方面我們看見，精神喪失其自我意識的情況、精神不在自身之內、人們精神上居于分裂不安的狀態，另一方面我們又看見，政治局勢非常穩定，(210) 因為它建立在獨立性的基礎上，而這種獨立性已不復僅僅是野蠻的、自私的了。在前面所說的那一種獨立性里包含着野蠻的成分，需要使其有所恐懼和畏懼。但是後來法律和秩序出現了。封建制度、農奴制誠然是占統治地位的秩序；但是在其中一切都有一個公正的固定的基礎，這就是說，包含着自由的固定的基礎。法權是以自由為根本的，有了法權個人便有其存在，他的地位才得到承認。公正就這樣確立起來了，雖說有許多本來應屬於國家的東西，仍然被當作私有的財產。這種私有的關係現在就起來與教會的抹煞自我的原則作對。封建君主誠然把出身認作固定不移的，主要的權利都按照出身來規定；但這却與印度人的種姓制不同，而在教會的等級制里每一個出身于最下賤階級的人都可能達到最高的地位。在意大利和德國，有些城市曾贏得作為“市民共和國”的權利，並且得到了世俗政權和教會權力的承認。在尼德蘭、佛羅棱薩和萊茵河上的各自由城市都富庶繁榮起來。這樣，人們便開始從封建制度擺脫出來，capitani 就是這樣的例子。此外在封建制度內，也逐漸出現權利、社會秩序、自由、法律秩序。語言也採用了“世俗的語言”(lingua volgare)，但丁的“神曲”就是這樣。科學也從事于研

究当前的材料。

时代的精神曾經采取了这个轉变；它放弃了那灵明的世界，現在直接观看它的当前的世界、它的此岸。随着这样一个变革，經院哲学便消沉了、消失了，因为它和它的思想是在现实界的彼岸。这样（211）一来商业和艺术就結合起来了。在艺术中包含着人从他自身創造出神圣的东西；因为那时的艺术家是如此地虔敬，他們曾經以无我作为他們个人的原則：从主观能力之內产生出艺术表象的也就是他們。与这点相联系，世間的事物也意識到它有其本身存在的理由，它也在主观自由的基础上确立了自己的原則。个人發揮其积极性于工商业方面；他本人就是自己的証实者和創造者。于是人們就来到了这样一个阶段，自己知道自己是自由的，并爭取他們的自由得到承認，并且具有充分的力量为了自己的利益和目的而活动。

精神又重新觉醒过来，它能够深入看見自己的理性，就象看見自己的手掌一样。教会从前自以为掌握着在外的、神圣的真理，而結果却被束縛在外在性之中，即被束縛在采取任意性、世俗性及一切卑劣的情欲的形式之中。但是当世俗的政权自身获得了秩序和权利，并且从服役〔于教会〕的艰苦的訓練中发展起来时，它就感觉到它自己有充分的理由、能得到上帝的支持在当前体现那神圣的东西，并且有理由反对教会包办神圣的东西、排斥普通人不能分享的作风。世俗的权力、世俗的生活、自我意識已經把那較神圣的、較高的教会原則吸收进自身之內了；因而原来那种尖銳的对立也随之消失了。但是教会的权力正使得教会粗俗化，因此教会不应该按照现实界、在现实界之內发生效力，而应该在精神中起作用。于是在世俗生活中立刻就意識到抽象概念也充滿了当前的实在性，而世俗生活也不复是虛幻的，而是本身具有真理性的了。这样精神便恢复了它自身。

这种再生被标志为艺术和科学的复兴，——这是这样一个时代（212），在其中精神获得了对自己本身和自己的存在的信赖，并且对它的现在发生了兴趣。真正讲来精神是和世界相调解了，——不是潜在地，在空洞思想的彼岸中，在世界的最后裁判那一天，亦即当世界已不再是现实性的时候，而是直接与这世界相关联，而不是与一个业已毁灭了的世界相关联。那被推动着去寻求伦理和公正的人，不能再在那样的虚幻的基地上去寻求，而必须向自己的周围看一看，力图在别的地方去找到它。他应该去寻找的地方就是他自身、他的内心和外界的自然；在对自然观察时，精神预感到它是普遍地存在于自然之中。那有限的天国，那被认作无宗教意味的内容，曾经推动它去寻求有限的事物，去掌握现在。

第三篇

文艺复兴

以前，比較深刻的兴趣沉溺于那无生气的内容之中，思考迷失于无穷的細微末节之中，精神現在摆脱了这种状况，振作起来，挺身要求在超感性的世界和直接的自然界发现和認識自己，成为现实的自我意識。精神的这种自然的觉醒，就带来了古代艺术和科学的复苏，——表面看来这好象是一种返老还童的現象，但其实却是一种向理念的上升，一种从出自本身的自发的运动，〔而在这以前〕，灵明世界对于精神毋庸說只是一个外在的現成世界而已。从这里面就产生出了所有的努力和发明，引起了美洲的发现和东(213) 印度航綫的发现，特别是对于所謂异教的科学的爱好又复苏了：人們轉而面向古人的作品。这些作品变成了研究的对象。这些作品被当作人文科学 (*studia humaniora*)，在其中人的兴趣和行为都受到了認許，而与神圣的东西对立起来；但是它們却是神圣的东西在精神的现实性中。因为人本身就是有意义的东西，这一点就使得人們对于人，也就是对于作为有意义的东西的人，发生了兴趣。

与此相联的还有另一方面：由于經院哲学家的那种形式上的精神教养变成普遍的东西，——結果必定是思想在自身之内发现和認識自身；由此就产生了理性和教会学說或信仰之間的对立。有一种看法变得很普遍：教会所断言的东西，理性可以認為是錯誤的。这一点是很重要的，即理性已經这样認識了自己，虽然与一般

固定的东西处于对立地位。

甲、对古代思想家的研究

要在科学知識方面找寻人的因素，这个願望，最初表現的方式乃是：在西方发生了一种兴趣，即接受古人明朗美丽的作品；認識古人，已引起了大家的兴趣。但是，科学艺术的复兴，特别是古代哲学文献的研究的复兴，最初部分地只是早期原始形态的古代哲学的复兴；新的东西还没有出現。对于希腊作家的研究特別得到复兴。西方对于希腊作家原著的認識，是与外在的政治情况紧密 (214) 联系着的。西方人曾經通过十字軍东征，意大利人又通过商业，与希腊人經常接触；在一部“法典”(corpus juris)尚未被偶然发现之前，西方也是从东方得到羅馬法的，——〔但是西方和东方之間〕并无外交关系。現在，在拜占庭帝国不幸顛复的时候，逃到了意大利的那些极其高貴卓越的希腊人，又使西方和希腊人的东方发生了接触。这之前，当希腊人的帝国受到了土耳其人的压迫的时候，已經有过使节派遣到西方来，他們是来請求援助的；这些人都是学者，他們大部分总是在西方住下来，由于他們，这种对古代的爱好在西方种植下来了。彼得拉克就是这样从巴尔拉安学习了希腊文的；后者是卡拉布里亚地方的一个僧侶，这地方住着許多象他一样的人，都屬於圣巴錫耳教派，这个教派在意大利南部有許多寺院，它們用的是希腊的礼拜仪式。这个僧侶在君士坦丁堡認識了一些希腊学者，特别是克呂索罗拉，后者选择了意大利作为永久的居留地。这些希腊人使西方認識了古代人的作品、柏拉图的作品^Θ。

Θ 布勒：“哲学史教程”第六部，第一节，一二五頁——一二八頁；邓尼曼，第九册，第二二——二三頁。

當人們說〔中世紀的〕僧侶為我們保存了古代人的作品的時候，人們實在是給了他們過分的榮譽；這些作品其實是來自君士坦丁堡，——至於那些拉丁文的作品當然是在西方保存下來的。現在人們才在這裡初次接觸到亞里士多德的真正的作品，因而那些古代哲學也復活了，雖然不免混雜着大量異想天開的成分。

於是，人們一方面尋求古代的柏拉圖哲學的本來面目，一方面又尋求新柏拉圖派哲學的本來面目；還有亞里士多德、伊璧鳩魯以及西塞羅的通俗哲學首先得到強調，與經院哲學處在矛盾之中；——不過，這些努力之值得注意，與其說是由於它們的哲學產品有創見，毋寧說是由於文化的要求。我們還保有這個時期的一些作品，從它們的內容我們可以看出，古代希臘思想家的每個學派，亞里士多德派，柏拉圖派等等，都在那個時候找到它的信徒，但是與古代的信徒完全不同；我們從這些努力上面學不到什麼新的東西。它們只是與文學史和文化史有關。

一 滂波那齊

滂波那齊是亞里士多德派中特別出名的一个，他寫了許多著作，其中有一種討論靈魂不死的問題；他遵照一種完全為當時所特有的方式，指出靈魂不死這回事，他作為基督徒雖然信仰，但根據亞里士多德却是不能證明的[⊖]。亞維羅伊派斷言幫助思維的普遍理性（*νοῦς*）乃是非物质性和不朽的，靈魂作為個別的東西時才是不免于死的：阿芙羅狄的亞歷山大也認為它是不免于死的。這兩種意見都被一五一三年雷奧十世所召開的貝內文特宗教會議認為

⊖ 滂波那齊：“靈魂不朽論”，第九、一二、一五章；鄧尼曼，第九冊，第六六頁。

异端[⊖]。植物灵魂和感觉灵魂滂波那齐认为是有死的[⊗]，等等。
——此外还有许多别的纯粹的亚里士多德派，特别是到了后来；
——在新教信徒中间成了很普遍的现象。经院哲学家曾被错误地称为亚里士多德派；因此宗教改革反对亚里士多德，其实却是反对经院哲学家们。柏拉图的、亚里士多德的、斯多葛派的和（就物理学方面而言的）伊壁鸠鲁的哲学都被重新抬出来了。

(216)

二 費其諾

人们现在开始特别注意研究柏拉图；他的主要的作品从希腊来到了西方；希腊人，从君士坦丁堡来的逃亡者，开课讲授柏拉图的哲学。曾任君士坦丁堡大长老的红衣主教特拉培宗特人貝薩里翁使柏拉图在西方被人认识了[⊙]。——例如費其諾就是很卓越的，他于一四三三年生于佛罗棱萨，死于一四九九年，是一个很有才干的柏拉图的翻译者；特别是借他之力，普罗克洛和柏罗丁的新柏拉图哲学才复活过来。費其諾还写了一部“柏拉图神学。”的确，佛罗棱萨的美第奇家族中的一员，科斯謨二世，甚至于建立了一个柏拉图学园，这事发生在十五世纪[⊠]；这些美第奇家族中人，特别是较早的科斯謨、罗梭索、雷奥十世、克雷門七世等，都曾经是艺术和科学的保护者，在自己的宫廷里面收容研究古典希腊作品的学者们。——还有两个米兰多拉的比柯伯爵，即老佐万尼及其侄儿佐万尼·弗朗索，则无宁是借他们的特殊人格和出众才华而发生影响的；前者曾经提出九百个论题（其中五百个是从普罗

⊙ 費其諾：“柏罗丁引论”，第二页；邓尼曼，第九册，第六五——六七页。

⊗ 滂波那齐：“灵魂不朽论”，第九章；邓尼曼，同上，第六七页。

⊙ 布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第一篇，第四四——四五页。

⊠ 費其諾：“柏罗丁引论”，第一页；布鲁克尔，同上，第四九、五五、四八页。

克洛那里拿来的),邀请了一切哲学家来进行一次严肃的辯論;他以王侯的風度,負担起远道而来的人們的一切費用。

三 伽桑第,李普修,諾伊希林

稍后,伊壁鳩魯哲学(原子論)被复兴了,特别是伽桑第用来反对笛卡尔;从其中引出来的关于分子的学說,在物理学中一直存在到现在。——由李普修倡导的斯多葛哲学的复兴,就比较薄弱(217)些。——卡巴拉派神秘哲学在諾伊希林(卡普尼奧)身上找到了一个信徒。他于一四五五年生于史瓦本的普弗尔兹海姆[⊖],他还翻譯了阿里斯多芬的一些喜剧。他想要把真正的毕泰戈拉派哲学再建立起来,但是一切都混上了許多模糊神秘的东西。当时正有一种计划在進行着,企图由帝国頒布一道命令把日尔曼所有的希伯来書籍都加以銷毀,象人們在西班牙所干的那样;諾伊希林的功績就在于阻止了这件事的实行[⊖]。由于字典根本缺乏,希腊文的学习遭遇到极度困难,以致諾伊希林不得不前往維也納,以便在那里从一个希腊人学习希腊文。——稍后,我們在英国的赫尔蒙特(生于一六一八年,死于一六九九年)那里发现了許多深刻的思想。——所有这些哲学,都是与教会的信仰并存而又对它无害地研究的;它們并不具有古代原有的那种意义。这是一大堆的文献,其中包含着許多哲学家的名字,但都是过去了的,并不具有高級的原則所特有的那种充沛精力,——这实在不是真正的哲学。因此

⊖ 邓尼曼,第九册,第一六四——一六五頁;提德曼:“思辨哲学的精神”,第五册,第四八三頁;布魯克尔:“批評的哲学史”,第四册,第一篇,第三五八頁。

⊖ 李克斯納:“哲学史手册”,第二册,第二〇六頁;布魯克尔,同上,第三六五——三六六頁。

我不再在这上面多談了。

四 西塞罗的通俗哲学

西塞罗那种哲学思考方式，一种很普通的方式，也特別被复活了；——这是一种并没有什么思辨价值的哲学思考方式，但是从一般的文化教养方面來說，却也具有这样的重要性，即人以这种方式更多地从作为一个整体的自己、从自己的經驗來說話，一般地說，就是从自己的現时性中來說話。这是一种通俗的哲学思考方式，是从內部的和外部的經驗中吸取来的。有一个懂事的人說了这句话：(218)

“生活教給他的东西，是在生活中帮助他的东西。”

應該指出，在这里，人的感情等等被認為是有价值的了，这是与那种自我牺牲的原則相对立的。有許多这样的著作产生了出来，其中一部分是正面說明自己的观点的，一部分則是反对經院学者的。虽然許多这样的哲学著作（例如，彼得拉克的、爱拉斯謨的許多著作就屬於这一类）都已經被忘記了，并且它們也极少有什么真正的价值，——虽然如此，但在經院哲学那种空洞无物、尽在抽象中作无根据的絮聒之后，这些著作却也是有极大的用处的；——我之所以說“无根据的”，是因为經院哲学根本沒有把自我意識作为基地。彼得拉克是作为一个有思想的人憑他自己、憑他的良心来写作的。

这种西塞罗式的体裁，从这方面來說，也屬於新教所实行的那种教会改革的范围。新教的原則就正是把人引回到他自己里面去，把对他生疏的外物揚弃了，——特别是把語言上的生疏的东西揚弃了。如日尔曼的基督徒便把他們所信仰的書翻譯成他們本国的語言，这是可能发生的最大的革命之一；同样地，意大利，用本国

語言来写詩的时候也获得了偉大的詩艺杰作：例如但丁、薄伽丘、彼得拉克等人；不过后者的政治著作还是用拉丁文写出来的。只有用本国語言表达出来的，才算是自己的东西。路德和美兰希敦完全拋开了經院哲学的东西，而从聖經、信仰和人的心灵中吸取思想。美兰希敦給我們端出了一种安詳的通俗的哲学，其中人是很突出地存在着的；这与无生气的、貧乏的經院哲学形成一个强烈的对照。在极不相同的流派和形式里面，人們对于經院哲学的方法进行了攻击。所有这些，毋宁應該說是屬於文学方面、文化史和宗教史方面，而不是屬於哲学史方面的。有許多的著作，是以对古代哲学进行加工为任务的。这不外是把一些已被遺忘的东西恢复过来；本身不能算造成了什么进步。同样地，蒙田和沙隆的通俗著作也包含着文雅、机智和有益的东西；但它們不能算真正的哲学，它們是屬於健康常識之类的东西。人再次观看了自己的心灵，強調了它的地位；接着，个人与絕對本質的关系的本質，就被归結到他自己的心灵和理性、他自己的信仰。虽然还是一个分裂的心灵，但是这种分裂、这种渴望已經是他自己的分裂；他感觉到了自己里面的这种分裂，感觉到了回向自己的那种安宁。——真正的哲学的教訓，人們应当去在源头那里、在古人那里去找寻。

乙、一些独特的哲学的尝试

当时出現的第二类作家們却更与哲学方面一些独特的尝试有关，这些尝试也永远只是尝试，只是这个汹涌沸騰的不平凡的时期所特有的。在那个汹涌沸騰的时期里面，有許多人感到自己已經抛弃了以前那个内容、那种信仰、那一直支持維持他的意識的东

西所离弃了。在这种古代哲学的和平出现的同时，另一方面又有一大群极度不安静的人物出现，在他们身上，那种对认识、知识和科学的渴望是以一种汹涌沸腾极为暴烈的方式表现出来的。他们感觉到自己被一种冲动所支配，要去凭自己创造一个世界，发掘出真理；——他们是些爆发性的人物，带着不安定的和狂放的性格，怀着热切的心情，而这是不能获致那种知识的宁静的。因此（220）在他们身上可以发现伟大的创造性，可是内容却是极为混杂和不均衡的。这个时期有一大群人物，他们由于精神和性格的力量而成为巨人，但在他们身上同时却存在着精神和性格的极度混乱：他们的命运正象他们的著作一样，只标示出他们的生命的这种不稳定和对于现存生活和思想的内心反抗，以及离开它们达到确定性的那种渴望：在他们身上，那种想要有意识地去做最深刻的和具体的事物的热切渴望，却被无数的幻想、怪诞念头、想求得占星术和土砂占卜术等秘密知识的那种贪念所破坏了。这些特出的人物本质上很象火山的震动和爆发；这种火山在自己内部酝酿一切，然后带来新的展露，而且它的展露还是狂野而不正常的。这就产生了这样的人物，在他们身上，那种主观的精神能力是应当加以珍视的，他们那种令人惊佩的对于真正有价值的伟大事物的见识，也是不应当抹煞的。那个时代有很多这样的人物，他们在思想方面和心灵方面，正如在外表的起居行事方面一样，都是过着一种极暴烈和放荡的生活的。这种人中最著名的是卡尔丹、布鲁诺、梵尼尼，和康帕内拉、拉梅等；他们乃是最能表明这个过渡时期的时代特点的人物。

一 卡尔丹

卡尔丹是其中之一；他是一个有世界声誉的特出人物，在他身上，他的时代的解体和酝酿作用表现得极其支离破碎。他的作品(221)有十大册。他于一五〇一年生于巴维亚，一五七五年死于罗马[⊖]。他的名字是吉罗尼谟。他曾把自己的历史和性格写下来，即他的“自传”，其中他极为坦率地叙述了自己的罪过，并以一个人尽可能最最严厉的谴责加在自己身上。下面所说的，可以使我們窺見这些矛盾的一斑。他的生平乃是一系列各种各样家庭以内和家庭以外的不幸事件的交替。他最先谈到他出世以前的命运。他说，当他母亲怀孕的时候，曾经飲过藥汁企图堕胎。到了他在乳母怀中吃奶的时候，瘟疫出现了，他的乳母死于疫病，而他仍活下来。他的父亲对他是很严厉的[⊖]。他有时受着极度的贫困，有时生活得过度地奢侈；君主們邀請他，尊敬他，特别是因为他善于占星术。后来他专心致志于科学，成为一个医师，旅行了許多地方，他声名远播，被人邀請到各处，曾到过苏格兰几次；他说不出究竟人們曾送給他多少錢。他在米兰当数学教授，后来又当医学教授；以后他在波伦亚很艰苦地坐了两年牢，还得忍受极为可怕的酷刑[⊖]。他有深刻的占星术的学问，并且为許多王侯占卜。在数学方面他是著名的。現在我們还有他那个解三次方程式的定律，这是至今我們所有的唯一关于这方面的定律；它就称为“卡尔丹定

⊖ 布鲁克尔：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第六三一—六四、六八頁；布勒：“哲学史教程”，第六部，第一篇，第三六一、三六二頁。

⊖ 卡尔丹：“自传”，第四章，第九——一二頁；布勒，同上，第三六〇頁；提德曼：“思辨哲学的精神”，第五册，第五六三——五六四頁。

⊖ 布鲁克尔：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第六六一—六八頁。

律”，按照他的說法，这乃是关于三次方程式的解法的。

他的整个生命都是在内心和外界的不断的风暴中度过的。他說，他曾經受了心灵的极大的磨折。在受着这种内心的痛苦的时候，他的最大的快乐就是去磨折自己和他人。他鞭打自己，咬自己的嘴唇，死劲掐自己，扭自己的手指，以便把自己从磨折着他的精神的不安里面解脱出来，并且放声大哭，因为哭一哭就会使他好受一些。他外表的举止也是同样矛盾的，有的时候很安静规矩，有的时候行径却象疯狂和精神错乱的人一样，并且是完全由于最无谓的小事、完全没有受到外界的什么刺激就发生的。他有时穿得颇讲究，把自己弄得很整齐干净，有时则衣衫褴褛。他会沉默寡言、勤勉、不停地用功；接着，他就挥霍无度起来，寻欢作乐，把他所有的一切、家里的东西和妻子的首饰都花得干干净净。有时候他慢慢地走路，象别的人一样，有时候他就奔跑起来，象一个癫狂的人[⊖]。——在这种情况下，他的儿女的教育自然是很坏的。他遭到这样的不幸：他们都堕落了。他的一个儿子毒死了自己的妻子，被处死了；他叫人把他的第二个儿子的耳朵割掉，因为这个儿子荒淫无度[⊗]。

他自己就有最狂暴的性情，它能深深地藏在内心中去胡思乱想，又能猛烈地以最矛盾的方式向外爆发出来；在他身上不停地激荡着那种可怕的内心错乱不安。我现在把他关于他自己的性格的描写引一点（我摘出其中一段）：“我本性上具备一个哲学的、宜于从事科学的头脑；我是机智的，文雅的，有教养的，放縱的，快

⊖ 布勒：“哲学史教程”，第六册，第一篇，第三六四—三六五頁；提德曼：“思辨哲学的精神”，第五卷，第五六五頁；布魯克尔：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第七一—七四頁。

⊗ 卡尔丹：“自傳”，第二六章，第七〇頁；布勒，同上，第三六二—三六三頁。

(223) 乐的,虔敬的,忠诚的;我是智慧的爱好的,是内省的,有进取心的,勤勉好学的,乐于帮助他人的,充满竞争心的,有创造性的,自学成功的;我热望作出奇迹,我是奸诈的,狡猾的,辛辣的,蓄满密谋的,清醒的,用功的,小心翼翼的,多口舌的;我是宗教的鄙夷者,我热中于报复,妒忌他人,忧郁,恶毒,阴险;我是一个巫师,一个术士;我是不幸的,对待家人凶暴的,禁欲的,难对付的,严酷的;我是占卦者,是妒忌成性的,说淫秽话的,诽谤他人的,顺从人意的,变化无定的;——在我身上有着这种本性和举止的矛盾。”[⊖]——他在“自传”一书中就是这样说的。

他的著作中有许多地方也正象他的性格一样极不均衡,在这些著作里面,他把他那沸腾的心情尽量暴露出来。里面包含着一切占星术和相掌术的迷信的杂拌,但同样地又出现着深刻光辉的精神识见:有亚力山大里亚学派和卡巴拉派的神秘性因素,又有极度清晰的对自我的心理观察。他的作品是狂乱的,不一贯的,矛盾百出的。他常常在极度贫困的情况之下写作。他从占星术的观点处理基督的生平事迹。他的积极方面的功绩则在于他给予人们的那种鼓动,鼓动人们从自身中去找创造的源泉;他对于他的同时代人发生了一种极大的影响。他很自夸他的思想的创造性和新颖。这种企求创造的欲望,乃是复苏的、精力充沛的理性在它的自发行为中所采取的第一个步骤;他这样做是为了与别人不同和新颖,以显得他对科学有了自己的一份。这种想出众不凡的冲动,驱使卡尔丹干出许多最怪诞的事来。

⊖ 卡尔丹:“论创造性”,第一二卷,第八四页;布勒:“哲学史教程”第六册,第一篇,第三六三—三六四页;提德曼:“思辨哲学的精神”,第五册,第五六四—五六五页。

二 康帕內拉

托馬索·康帕內拉同样也是一个各种可能的性格的混合物；(224) 他的生活和命运也同样地支离破碎、荒唐无稽。他于一五六八年生于卡拉布里亚的斯提罗，于一六三九年死于巴黎。我們还拥有他的許多著作；他曾在拿玻里过了二十七年艰苦的牢獄生活[Ⓐ]。——[他的著作卷帙浩瀚][Ⓑ]。象他这样的人物，曾經引起了巨大的騷动，冒犯了別人，但他本身却并没有带来什么有收获的结果。属于这个时期的，我們却还需要提起布魯諾和梵尼尼。

三 布魯諾

乔尔达諾·布魯諾也同样有一个这样的不安而沸騰的性格。他大胆地摒弃了一切天主教官方信仰。在近代，他是通过耶可比而被人記起的。耶可比在他自己談論斯宾諾莎的信札[Ⓒ]后面，附上了布魯諾的一篇著作[Ⓓ]，并把布魯諾和斯宾諾莎平列对比；这样一来，布魯諾就获得了一种超过他实际应得的声名。他比卡尔丹安靜些，可是在这个世界上他也沒有一个固定的住处。他生于拿玻里省的諾拉，是十六世紀的人；他何年出生，未詳。他周游欧洲的大部分国家，意大利，法国，英国，日尔曼，講授哲学：他离

Ⓐ 布魯克爾：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第一〇八頁，第一一四——一二〇頁；邓尼曼，第九册，第二九〇——二九五頁。

Ⓑ 此句与前面不連貫，第二版英譯本也无此句。——譯者

Ⓒ 耶可比：“全集”第四卷，第二篇，第五——四六頁。

Ⓓ 布魯諾，“論原因、原則和太一”，威尼斯，一五八四年八月；但此書正象那本“論无限、宇宙和世界”一样，并不是在威尼斯刊印的，而是在巴黎出版的；这两本書都是對話体。

(225) 开意大利，在那里他曾一度是一个多明我派僧侶，并曾对若干天主教教条——如“变体說”和圣母“洁淨怀胎說”——給以辛辣的批評，又批評了僧侶們的惊人的无知及其荒淫的生活方式。以后，他于一五八二年在日内瓦居住，但在那里他跟加尔文和貝茲也决裂了，他不能和他們在一起生活；他又在其他的法国城市居住过，例如里昂；他从那里到巴黎，一五八五年在巴黎郑重地起来反对亚里士多德的信徒們。按照当时人們所慣于采取的方式，他提出了一系列的論題出来公开討論[⊖]。他的論題是特別地針对着亚里士多德的；但是他並沒有成功，亚里士多德的信徒們势力太巩固了。布魯諾又曾到过英国(倫敦)，日尔曼；曾到維頓堡(一五八六)、布拉格和別的大学和城市。在赫尔姆士泰德(一五八九)他很受布倫士維格-呂尼堡的公爵們器重；他离开那里到了美因河上的弗兰克福，在那里刊行了几种著作。他到处作公开演講、写作；正因为如此，要完全获悉他所有的著作就很困难。最后，他于一五九二年回到了意大利，在巴杜亞不受扰騷地住了一些时候之后，终于在威尼斯受到宗教裁判所的逮捕，被投入牢獄，送往羅馬；一六〇〇年在羅馬因为不願收回自己的学說，被加上异端的罪名焚毙；据目击者(例如西奥披烏)所报导，他以极度安甯鎮定的气概对待自己的死亡。在日耳曼时他已經改信新教，撕毀他以前的教派的誓約[⊖]。

在天主教徒和新教徒中間，他的著作都被認為是异端和无神論，因此被燒掉、毀掉坏和查禁。他的著作极难收集，其中最大部分存于葛廷根的大学圖書館里面；关于它們的最詳尽的說明，可

⊖ 参看本書第 340 頁(原版第三卷，第 216 頁)；諾拉人乔尔达諾·布魯諾：“在巴黎为反对逍遙派而提出的各个論題的理由”，一五八八年維登堡版。札哈尔·克拉敦編。

⊖ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第一五——二九頁。

以在布勒所著的哲学史中找到。他的著作很少見，常常是被禁止的；在德来斯登它們一向就是在禁書之列，所以在那里不找到它們。不久以前他的一部本著作[⊖]准备用意大利文出版[⊗]，但該書結果恐怕并未出現；布魯諾也写了許多拉丁文著作。布魯諾每到任何一个地方，就在那里从事写作和出版著作；他在該地稍停一个时候就离开，他是一个周游各地的教授和作家。因此他的著作都是內容很相同、只是形式不同；因而在他的思想的演进中事实上从未有过什么很大的进步和发展。

但是，他的著作中的主要的特点，从一方面說，实在是自我意識的美丽的灵感，这个自我意識感覺到精神居住在它自己里面，認識到它自己的存在和一切存在的統一性。在这个自我意識的这种覺識里面，有一种酒神祭的气氛；它溢出来了，为了表达这种丰富，因此变成了自己的对象。但是，只有在知識里面，精神才能够把整个的自己呈現出来。如果精神还未曾达到这种科学的教养，那末它就只能追逐一切形式，而沒有把这些形式加以适当的安排。布魯諾显露了这种无秩序的多种多样的丰富；从而他的論述就常常有了一种梦幻的、紊乱的和寓言式的外貌，——神秘的幻想虛构。他为那种內心的灵感而牺牲他个人的生活，因而他片刻不甯。我們可以說“他是一个不安甯的人，不能与人相处”。但是，这种不安甯是从哪里来的呢？他不能容忍有限的、坏的、庸俗的东西；——这就是他不安靜的原因。他已經升高到統一的、普遍的实体性里面，——已經把自我意識和自然的割离、把那种對它們的贬低取消了。神固然是在自我意識里面，可是是从外面来的，同时又

⊖ 这是黑格尔一八二九——一八三〇年的演講。

⊗ “諾拉人乔尔达諾·布魯諾文集”，阿尔封索·瓦格納第一次收集出版，一八三〇年萊比錫威德曼版(意大利文)。

是与自我意識有异的，是另一个实在性：自然是神所創造的，是他的产品，不是他的肖像。神的美德只是外在地在目的因和有限目的里面表现出来：蜜蜂为了人的营养而釀蜜，軟木树为了使瓶子有木塞才生长。[⊖]

关于布魯諾的思想本身，耶可比最近[⊙]曾鼓动人們給他以极度的注意。耶可比認為布魯諾学說中的“总体”，就是斯宾諾莎的一和一切，或者簡直就是泛神論。他把以下一点說成好象是布魯諾所特有的思想，即：一个有生命的东西、一个世界灵魂弥漫着整个世界，它是一切的生命。布魯諾提出(1)世界灵魂的、生命的統一性、普遍性，(2)当下的、內在的理性。但是，事实上这个学說不外是亚历山大里亚学派的一种回声，在这里面布魯諾絲毫没有什么創見。但是，在他的著作的内容方面，却有两个突出的特点：(甲)一个是关于他的体系方面的，就其主要的思想而言，他的哲学的基本原理是把观念看成实体的統一性；(乙)另一个特点是与第一个相联系着的，这就是他所要強調的观念里面的那些差别；这就是他的“魯路斯的艺术”[⊙]，他对于这个东西十分重視，他常常尽力要使人認識它。

(228) 甲、哲学思想。他所应用的概念，有一部分是亚里士多德的概念。在他許許多多的著作里面，思想和他整个生活的热情很特出地呈露出来；他的哲学証明了他具有一个奇特的、优异的和极不平凡的心灵。他的一般哲学思想的内容，就是那种对上面提到的

⊖ 这里說神的性質或美德的話，不是指布魯諾的思想，而是指他所反对的那种思想。——譯者

⊙ 这是黑格尔一八〇五——一八〇六年的演講。

⊙ 参看本書第321—322頁(原版第三卷,第197—198頁)論魯路斯部分。——譯者

自然生命性、神性和自然里面理性的存在的陶醉。所以，他的哲学大体上是斯宾諾莎主义、是泛神論。这种把人跟神或自然割离，所有这些外在性的关系，都被抛到他那統一一切的活生生的理念里面去。布魯諾說出生命的統一性，因而备受贊賞，这种統一性是絕對的普遍的統一性。他的論述的主要形式是这样的：一方面他对物質給予了一般的規定，另一方面他对形式給予了一般的規定。

(1) 他把这个普遍的統一性規定为“普遍的、能动的理性(*voûs*)”，这种理性显现为宇宙的形式，把一切形式統攝在自己里面；并且，正如人的理性形成許多概念一样，这种普遍的理性也有形成和組織的作用。它对于自然物的产生的关系，正如人的理性〔对于概念的产生的关系〕一样；它是內在的艺术家，从內部把物質形成各种东西。它从根或种子內部使幼芽产生出来，然后又从幼芽产生出树干，从树干产生出枝極，从枝極內部产生出苞蕾、树叶、花朵等等。一切都是已經在內部规划好、准备好和完成了的。”[⊖]这是作为形式的理性，也就是目的因、目的；但它同样也是起作用的理性(动力因)，正是产生者[⊖]。中介因和目的因的区别是很重要的。內在的形式作为形式，按照布魯諾的說法，乃是概念，目的因、(220) 亚里士多德的目的，但同样地也是中介因。自然和精神不是分开的；——形式的理性中包含的概念不是作为人心中的主觀概念，而是作为純然自由的概念，这个理性乃是統一性，乃是在自己里面一貫繼續存在的理性，但同时也是起作用的、向外表露出来的理性。

“同样地，它又从內部把它的液汁从果实和花朵召回枝極里面

⊖ 耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第七——九頁；邓尼曼，第九册，第三九一——三九二頁；布魯諾：“論原因、原則和太一”，第二篇對話，(瓦格納編輯刊行的文集第一册)，第二三五——二三六頁。

⊖ 耶可比，同上，第七頁；邓尼曼，同上，第三九一頁；布魯諾，同上，第二三五頁。

去”等等[⊖]。——在普罗克洛那里，同样地，理性也是实体性的东西，它在自己的統一性中包容着一切：生命就是創建者、产生者：具有这个資格的理性同时也是这个发出召回命令者，它把一切都收回到統一性里面去。——事物的那种形式乃是事物的內在的理性原則，事物的产生原因；但是两者不是不同的，正相反，形式本身就是原因，正由此才是目的因，——在亚里士多德那里它被称为不动者、原則、純粹的概念、隱德来希。宇宙是一个无限性的动物，在其中一切以极为多种多样的方式生活着和运动着[⊖]。那个按一定的目的起作用的理性乃是一个形式：不断被产生出来的东西是符合于这个形式的，是包含在这里头的；产生出来的东西也就是形式潜在地規定了的东西。在講到康德哲学的时候，我們还不得不再提到这种最后目的的規定。那种具有有机生命的东西，那种原則即是生命的东西，那种在自身里面具有作用性并且只有在这种作用性中才繼續保持自己的形成者，——就是目的。目的(230)就是活动性，但却是自身規定自身的活动性，它在对別的东西的关系上，不是作为單純的原因，而是回到自己里面，保持着自己。可是，这就是形式。

(2) 布魯諾把目的因視為宇宙的直接起作用的、內在的生命，同时他又进而把它看成也是实存的、也是实体。(因此他是反对那种断言一个純然外在的理性的看法的。)在一定程度上布魯諾在实体上区别出物質和形式；实体乃是上面所說那种活动性和理性(理念)的統一，——是形式和物質合在一起。他思想里面的主要

⊖ 耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第九頁；邓尼曼，第九册，第三九二頁；布魯諾：“論原因、原則和太一”，第二篇對話，第二三六頁。

⊖ 耶可比：同上，第一〇——一八頁；邓尼曼，同上，第三九二——三九四頁；布魯諾，同上，第二三七——二四三頁。

之点就是：他坚持形式(起作用的东西)和物質的統一，坚持物質本身就是有生命的。在現實界里面，我們看到无穷的流轉变化。在这些流轉变化的事象里面、在这些形态的差別里面永存的东西乃是物質；它是原初的、絕對的物質。抽象地說来，物質只是无形式的东西，但却是一切形式的母亲，是能具备一切形式的东西。形式是內在于物質里面的，是和物質同一的：所以正是物質自己設定和产生了这些变化、这些变形；物質貫穿在一切里面。但形式和物質是絕對不能彼此孤立的。既然物質不是沒有最初的一般形式的，所以它本身就是原則或本身就是目的因。只有在有限的事物和有限的理智范疇里面，才存在着这种形式和存在(物質)的區別。同一物質貫穿在一切变化里面：“最初是种子的东西，变成了草，然后变成谷穗，然后变成面包，营养液，血，动物精子，胚胎，人，死尸，然后又再变成泥土，石头或別的东西”等等；从沙和水变成了青蛙。“所以，在这里我們看到有某种东西，虽然挨次变成所有这些东西，但本身却永远保持同一不变。”^①——“因为它是一切，所以它不是任何特殊物：”不是气、水，——正是那抽象的东西。
 “*Materia nullas habet dimensiones, ut omnes habeat*”[“物質沒有尺度，所以有一切尺度”]^②。——“这物質既不能是物体，因为物体是有形式的；它也不能屬於我們称之为特質、屬性或性質的那些东西里面，因为这些东西是会变的。——这样，除了物質之

① 耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第一九——二二頁；邓尼曼，第九册，第三九四——三九五頁；布魯諾：“論原因、原則和太一”，第三篇對話，第二五一——二五三頁。

② 耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第三(一)——三四頁；邓尼曼，第九册，第三九八——三九九頁；布魯諾：“論原因、原則和太一”，第四篇對話，第二七三——二七四頁。

外,似乎就没有什么别的东西是永恒的、配得上称为原理的。——因此有很多人甚至把物質認為唯一实在的东西,而把一切形式認為是偶然的。⊖”但是这个絕對的形式是和那个普遍的物質同一的,因此物質在它自身里面就具备了作用原則和目的因原則。因此它正是一切有形者的前提,从而本身就是可理解的,就是一个普遍的东西,或者說是那永远回复的持久的东西本身,本身就是目的因自身;它是一切东西的原因和目的因。操作的理性跟物質、跟一个可理解的东西是同一的,作为与它不同而显现着的事物,乃是它的变形;两者都是可理解的。物質的諸形式就是物質自身的內在能力;物質作为可理解的东西,本身就是形式的总和⊖。——布魯諾的这个体系完全是客觀的斯宾諾莎主义;人們可以看到他深入事物到如何的程度。

他問道:“但是,这最初的普遍形式和这最初的普遍物質,它們是如何結合而不可分的呢?它們是如何既有分別却又是同一个存在呢?”他答道:“物質应当視為潛能;这样一来,一切可能的形式在某种意义上說就都包含在物質概念里面了。”在这里,他是利用(232)亚里士多德可能性和現實性那两个范疇。他說:“物質的被动性必須認為是純粹的、絕對的。可是,要賦予一个缺乏存在的性能(力)的东西以存在这个屬性,却是不可能的。但是可能性和現實的样式是如此显著地发生关联,以致从这里就能清楚地見到,其中之一是不能离开其他而存在的,而却是彼此互为前提的。因此如果从来就存在着一种作用、产生、創造的性能,那末,必定从来也

⊖ 耶可比,“全集”,第四册,第二篇,第二二——二三頁;邓尼曼,第九册,第三九五頁。

⊖ 耶可比,同上,第二八——三〇頁;邓尼曼,同上,第三九八頁;布魯諾:“论原因、原則和太一”,第四篇對話,第二六九——二七二頁。

就存在着一种被作用、被产生、被創造的性能。”物質作为与形式对立的東西，就只是潛能、*δύναμις*，可能性。如果物質是无規定的，人們如何能达到有規定的事物呢？物質的这种同一性、單純性本身只是形式的一个規定、一个环节。因此当人們要想把物質与形式割裂开来的时候，人們同时就是把物質放在一种規定里面；但是这样一来，形式立刻就被設定了。——“事物的存在的完全可能性”（物質）“不能够先于事物的眞实存在而存在，同样地，它也不能在事物眞实的存在已經消失之后仍然存在。那最初的和最完全的原則，把一切都包攝在自身里面，能够是一切，并且是一切。因此活动性的力和潛力，可能性和現實性，在它里面乃是一个不分开和不可分开的原則”[⊖]。这里面包含着一个非常重要的規定：如果設定一种起作用的力，那便是同时設定了一种被作用的能力、物質的被創造的能力。但这个物質离开了活动性就等于烏有；形式乃是物質的能力和內在生命。

对于布魯諾，絕對就是这样規定的。“別的”——有限的——“東西就不是这样，它們可以存在，也可以不存在，能够有这样的規定，也能够有那样的規定。一个个別的人，在每一个时候，能够是他那个时候的那个樣子，但却不能是他一般能够有的、他的实体所能够有的一切的樣子。——但是宇宙、非被創造的自然在同一个时候却是一切事实上它能够是的那些東西，因为它在它自己里面統攝着所有的物質，以及它那些变迁的東西的永恒不变的形式。但是，在它的繼續发展的各阶段中，在它的特殊部分、性質、个別的東西里面，一般說来，即在它的外表显现中，它就只是它实际

⊖ 耶可比“全集”，第四册，第二篇，第二三——二五頁；邓尼曼，第九册，第三九六頁；布魯諾：“論原因、原則和太一”，第三篇對話，第二六〇——二六一頁。

所是和可能是的东西；但是，一个这样的部分，只是那最初原则的肖象的影子而已。”[⊖]所以他也写了一本书叫做“*De Umbris idearum*”。“[论理念的影象]”

(3) 这就是布鲁诺的基本思想。认识一切里面形式和物质的这种统一性，这乃是理性努力的目标[⊖]。但是为了深入到这种统一性里面去、为了“探究自然的全部秘密，我们就必须研究事物的对立的和矛盾的极端，即‘至大’和‘至小’。”正是在这两个极端里面，它们才是可理解的，并且在概念中结合起来；而这种结合就是无限的自然。现在他说：但是“发现结合之点，却并不是最重要的事，最重要的是从同一的东西里面发展出它的对立面来；这才是这门技艺的真正的、最深刻的秘密”[⊖]。——这是一句内容丰富的话，即这样来认识理念的发展，把它看作一种必然性——诸规定或
(234) 范畴的必然性。我们后面就将会看到，布鲁诺是如何做这件事的。

关于这种“至小”和“至大”的对立，布鲁诺曾写了几本专门的书：*De Triplici Minimo et Mensura, libri V, Fraucofuri apud Wechelium et Fischer, 1591, 8*, [“论至小的三个方面和度量”，五卷，弗朗克福版，威雪尔、费舍尔编，一五九一年八月。]书的本文是用六步句诗体写成的，附有注脚和注释（布勒的哲学史中，这书的名称是：*De Minimo, libri V* [“论至小”，五卷。]）；*De Monade*,

⊖ 耶可比：“全集”，第四册，第二篇，第二五——二六页；邓尼曼，第九册，第三九七页；布鲁诺，“论原因、原则和太一”，第三篇对话，第二六一页。

⊖ 耶可比，“全集”，第二八，第三二页；邓尼曼，第九册，第三九八页，第三九九页；布鲁诺，“论原因、原则和太一”，第四篇对话，第二七五页。

⊖ 耶可比，同上，第四五页；邓尼曼，同上，第四〇三——四〇四页；布鲁诺，同上，第五篇对话，第二九一页。

Numero et Figura liber: Item de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII, Fraugof, 1591, 8. [“論單元、數目和圖形”: 附“論不可數、無窮大、無定形: 或論宇宙和世界八卷”, 弗朗克福版, 一五九一年八月。] 他把根本原理(在別處叫做形式)表述為“最小”這個概念, 它同時又是“最大的”, 它是一, 而一同時又是一切^①。宇宙就是這個一切中的一。 “在宇宙里面,” 他說, “體積與點無別, 中心與周邊無別, 有限者與無限者無別, 最大者與最小者無別。一切都是中心點; 或者說, 處處都是宇宙的中心點, 一切東西都是中心點。古人是這樣表達這種思想的, 他們說, 諸神之父在宇宙的每一處實際上都有他的駐地。” 是宇宙最初給予事物以它們真正的實在性, 它是一切事物的實質, 是單子, 原子, 是灌注在一切里面的精神, 是最完全的本質、純粹的形式^②。——這就是布魯諾的基本思想, 它表明了一個高尚的靈魂和一種深刻的思維的興奮陶醉。這種自然的生命性被他用極大的熱情表述出來了。他的許多著作是用詩體寫成的, 其中包含着幻想和寓言式的東西。有一部著作的名稱是“凱旋的動物”。他說, 應當用別的東西來代替星辰^③。

乙、與此有關的第二方面的研究對象, 即布魯諾特別獻身研究的, 是所謂“魯路斯藝術”, 它是由它的最初發明人經院哲學家雷蒙·魯路斯而得名的^④。布魯諾採用了這種藝術, 制訂了一個類似的, 並把它弄得更為完善。從某一方面來說, 這門藝術和我們在

① 布魯諾: “論至小”, 第一〇, 一六——一八頁。

② 耶可比: “全集”, 第四冊, 第二篇, 三七——三九頁; 邓尼曼, 第九冊, 第四〇——四二頁; 布魯諾: “論原因、原則和……”, 第五篇對話, 第二八——二八四頁。

③ 瓦格納編輯刊行的布魯諾集子: 導言 XXIV—XXV 頁。

④ 參看本書第320—322頁(原版第三卷, 第196—198頁)。

亚里士多德那里所見到的“正位法”有点相似[⊖]；——这是一大堆的“場所”、規定，我們把它們記在脑海里，象一張分成許多格子的表一样，以便把这些項目应用于我們碰到的一切事物上面。古人利用一种这样的方法来帮助記憶，因为这种記憶法和它很近似，这种东西近来已經又被人再搬出来了；布魯諾採納了这种方法，这是一种記憶的艺术。关于它的詳細的叙述，可以在“*Auctor ad Herennium*”[“赫勒紐指南”](第三卷，第十七章以下)中找到。举个例：我們在想象里面給自己安裝上若干个格子(例如十二个，每組三个，排成四行)，各各給以名称，例如称之为阿倫、阿比墨勒、阿基里斯、山、树、赫尔庫勒等等；在这些格子里面，譬如說，我們把要記住的东西装进去了，把它弄成好象一系列的图画，这样一来，等到我們要背誦它时，我們就不必象我們平时习惯做的那样从記憶中說出它們，不必那样缺乏表象的帮助从头脑中把它們說来，而却是好象只是从一張表格上面把它讀出来一样。可是，需要記住的話，必須和这个图表密切联系起来。困难就在于：在我所有的內容和图画之間造成一种巧妙的联系；这就引起了那种极为駭人的胡拼乱凑，所以这不是一个好方法。——亚里士多德的“正位法”却不是为了帮助記憶的，而是为了理解和規定事物的各个不同方面的。

- (236) 布魯諾以这种方式做了些工作，写了許多关于这种方法的著作。布魯諾的关于項目記憶法的最早的著作是：*Philotheus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, Paris. ap. Aeg. Gorbinum, 1582, 12. —— *J. Brunus Nol. De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi etc.* Paris. ap. eund. 1582, 8 [爱神者諾拉人乔尔达諾·布

⊖ 參閱本書第二卷，第373—374頁(原版第二卷，第408—409頁)。

魯諾：“簡述魯路斯的藝術的結構及補充”，巴黎版，艾·戈爾賓編，一五八二年，十二月。——諾拉人喬·布魯諾：“論理念的影象，包括研究的藝術等等”，巴黎版，同人編，一五八二年八月。第二部的名稱是：*Ars memoriae* [記憶術]——Ph. Jord. Bruni *Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum etc* [愛神者喬爾達諾·布魯諾：“三十個記號的說明等等。附記號的記號等等”]，從獻辭可以看出，這書是布魯諾在英國出版的，因此是在一五八二——一五八五年之間。——Jordanus Brunus: *De Lampade combinatoria lulliana, Vitebergae, 1587, 8.* [喬爾達諾·布魯諾：“魯路斯組合的火炬”，維登堡版一五八七年八月]——在此地他還寫了：*De Progressu et lampade Venatoria Logicorum, Anno 1587*, [“邏輯家的進程和獵炬”，一五八七年]這本書是獻給維登堡大學校長的。——Jordanus Brunus *De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii, Pragae, exc. Georg. Nigrinus 1588, 8* [喬爾達諾·布魯諾：“屬的研究和雷·魯路斯的藝術的火炬”，布拉格版，喬治·尼格林編，一五八八年八月]；並收集在 *Raymundi Lullii operibus* [“雷蒙·魯路斯文集”] 里面。——還有 *De imaginum, signorum et idearum compositione Libri III, Fraucofurti, ap. Jo. Wechel et Petrus Fischer, 1591, 8.* [“論圖象、符號和觀念的組合”，三卷，弗朗克福版，約·威雪爾、彼得·費舍爾編，一五九一年八月]——布魯諾不久就放棄了這玩意兒，本來是關於記憶的東西，竟變成了想象的東西；這當然是一種退化墮落。“魯路斯藝術”是和這種記憶法聯繫着的：但是，這種聯繫在布魯諾那里卻有这样的情形，即圖表對於他不僅是外界圖象的繪畫，而是一個思想範疇、一般性觀念的系統；這樣，布魯諾就賦予這種技術以一種較深刻的內在的意義。

(1) 布魯諾是从那些已有的普遍观念过渡到这門艺术去的。既然有一个为一切所共有的生命、理性，他就起了一个模糊的希望，希望去把握这个普遍理性的全部規定，把一切事物統攝在它里面，——在其中建立一种邏輯性的哲学，使它适用于一切事物⁽²³⁷⁾ 物[⊖]。其中的“研究对象是宇宙，真的、可認識的和合理的方面的宇宙。”他象斯宾諾莎一样区别了理性的、可理解的东西和实在的东西。“正如形而上学以分为实体和偶性的普遍的东西为对象，同样地，也必定要有一門唯一的和普遍的艺术，能够把理性的东西和实在的东西联系起来，統括起来，”并且認識到它們彼此互相契合，“借此使許多不管是什么种类的东西都能归結到簡單的統一性。”[⊕]

(2) 对于布魯諾，这里面的原則就是普遍的理性：恰恰就是“那活动越出自身之面的理性”(它把感性的东西展开，它就是感性世界)；“它对于精神的照明的关系，正象太阳对于眼睛一样，”——它与許許多多的現象发生关系，照亮它們，而不是照亮自己。另一个則是“那在本身中活动的理性，它对于那些可認識的种类的关系，正象眼睛对于可見的东西的关系一样。”[⊕] 无限的形式、活动的理性乃是第一性的、是基础；它发展着。它的形式有点象新柏拉图派的那样；它的发展过程頗似普罗克洛那个方式。可見理性是

⊖ 布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第七一五(七一七)頁；乔·布魯諾：“簡述魯路斯的艺术的結構及补充”(“諾拉丁乔尔达諾·布魯諾拉丁文全集”，格弗娄勒編，斯图伽特一八五三年版，第二册)，第一章，第二三八頁。

⊕ 布勒：“近代哲学史”，第三册，第二篇，第七一七——七一八頁(七一八頁，a—b)；乔·布魯諾：“簡述魯路斯的艺术的結構及补充”，第五章，第二三九頁。

⊕ 布勒：同上書，第七一七頁(719, a)；同上，第二——三章，第二三八——二三九頁。

內在于物質之中的。——現在，布魯諾主要的工作就是必須更詳細地理解和証明这个活动的理性的組織型态。

(3) 这一点，他用下面的方式更詳細地叙述出来：“人只是接近那純粹的真理本身，那絕對的光；人的存在不是那絕對的存在本身，只有太一和太初才是絕對的存在。他仅仅停留在理念的阴影之下；——一个这样的理念，它的純粹就是光，但它却也分有了黑暗。实体的光从这个純粹的原始的光流出：偶性的光又从实体的光流出。”这在普罗克洛那里也就是那第一个三位一体中的第三个环节 Θ 。——这个絕對原則的統一性，对于布魯諾就是最初的物質(*materia prima*)，这个原理的第一个动作他称为原始的光(*actus primus lucis*)。“但是那”很多的“实体和偶性却是不能够接受全部的光的，因此它們只能被包裹在光的影子里面；它們的观念同样地也是影子。” Θ 自然的发展是从一个环节发展到一个环节；創造出来的东西只是最初的原則的影子，不再是最初原則本身。

(4) “从这个超級本質”(superessentiale, 普罗克洛的 $\bar{\upsilon}\pi\epsilon\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$) “的进程是向着本質进行的，从本質又进达存在的東西，从存在的東西又进达它們的痕迹、肖象和影子，”并且这是有两个方向的：“一部分是向物質进行，以便在物質內部被創造出来”——这些东西后来就以自然物的形式存在；“一部分是向感觉和理性进行，以便借它們的力量被認識。”又說：“事物离开原始的光而趋向黑暗。但既然宇宙中的一切事物乃是互相密切联系着的，下面的和中間的，中間的和上面的，复合的和簡單的，簡單的和 (239)

Θ 参看本書第 221—222 頁(原版第三卷，第 87 頁)。

Θ 布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第七二三——七二四頁；乔尔达諾·布魯諾：“論理念的影象”(“諾拉人乔尔达諾·布魯諾拉丁文全集”，格弗曼勒編，第二册)：影象的三十种傾向，第一——四种傾向，第三〇〇——三〇二頁。

更简单的,物質的和精神的,——这一切都彼此联系着,以便有一个宇宙,以便有宇宙的秩序和体制,以便有一个原則和目的,一个最初者和一个最后者:——既然是这样,所以,按照普在的亚波罗的豎琴的声調”——这是赫拉克里特的話[⊖]——,“下面的东西能够逐步复归到上面,犹如火凝縮而为空气,空气为水,水为土,反过来也一样。上面那个下降的进程和这个回归的过程是同一的,”是一个循环。“自然在自己的範圍内能够从一切中产生出一切,同样地理性也能从一切中認識一切。”[⊗]

(5) 对立面的統一被更詳細地說明如下:“影子的多样性絕不是眞正的矛盾。”各种对立面,“美和丑、适当的和不适当的、完善的和不完善的、善和恶等等乃是在同一个概念里面被認識的。不完善、恶、丑等,並沒有自己的特殊观念可为依借;它們是在另一个概念里面被認識的,不是在一个它們所特有的概念里面被認識的,因为这样的概念是空无內容的。因为它們所特有的东西只是存在物中的不存在物,盈中的亏(*nonens is ente, defectus in effecto*)。”[⊖]——“最初的理性是那原始的光;它从最内部把它的光流溢到最外边,又把它从最外边收回到自己里面去。宇宙中的每一成員都能按照自己的能力而捕捉到这光的一点点。”[⊗]

(6) “事物的这种純粹的光,就是它們的可知性,它是从那最初的理性出来的,并且又是向着它回去的,而这理性是陪伴着这可

⊖ 参看本書第一卷,第302頁(原版第一卷,第336頁)。

⊖ 布勒:“近代哲学史”,第二册,第二篇,第七二四——七二六頁;布魯諾:“論理念的影象”,第五——九种傾向,第三〇二——三〇五頁。

⊖ 布勒,同上,第七二七頁;布魯諾,同上,第二一种傾向,第三一〇頁。

⊗ 布勒,同上,第七三一頁;布魯諾:同上,論理念的三十个概念,第十个概念,第三一九頁。

知性的”^①，不存在的東西是不被認識的。“事物身上真實的正就是”那可理解的東西，“不是那感性的、”被感覺到的、“或別的東西；”任何其他被稱為真實的東西、感性的東西，都只是無。“所有在太陽底下發生的事物，所有屬於物質的東西，都落在‘偶然與虛妄’這個概念之下”（有限性）。“如果你是明白事理的人，那就該去從理念那里尋取你的表象的穩固基礎。”^②——“在這裡是對比和差異的，在原始的理性那里其實是和諧和統一。因此你還是去竭力尋求（tenta igitur）能否把所獲得的意象加以等同、調合、統一：這樣你就不致使你的精神疲勞、思維模糊、記憶混亂不清了。”^③

所以眼前所有的差別，並不是什麼差別；一切都是和諧。因此發展這個就成為布魯諾的企圖；而那些在神聖的理性中自然存在的規定，就符合於那些在主觀理性中出現的規定。“借那在理性中的理念，比起借自然物本身的形式，能夠更好地理解某一事物，因為自然物的形式是帶有物質性的：但是，最透澈的理解則要借存在於神聖的理性中的那種關於對象的理念。”^④現在布魯諾的這種藝術就在於規定出普遍的形式圖式，這個圖式能把一切事物都統攝在自己之中，並且在於指出這圖式的諸環節如何在各個不同的存在範圍內把自己表現出來。布魯諾的最大的企圖之一，就是把那個“大全”和“太一”按照“魯路斯藝術”表述為一個由有規則（241）的規定的種類所組成的系統。

① 布勒：“近代哲學史”，第二冊，第二篇，第七三一頁；布魯諾：“論理念的影象”，論理念的三十個概念，第十個概念，第三一九頁。

② 布勒，同上，第七三〇——七三一頁；布魯諾，同上，第七個概念，第三一八頁。

③ 布勒，同上，第七三二頁；布魯諾，同上，第八個概念，第三二一頁。

④ 布勒，同上，第七三三——七三四頁；布魯諾，同上，第二十六個概念，第三二三——三二四頁。

在这上面他定出三个范围：“(一)那原初的形式(*ὑπερουσία*)、一切形式的創造者；(二)物理世界，它把观念的形迹印刻在物質的表面上，并在无数对置着的鏡子里面，把那原初的肖象复制出許許多多来；(三)合理的世界的形式，它为感覺而把那些观念的影子各各加以个体化”(使各成为一)，“又为理性而把它們升华为普遍概念。原初形式的环节是存在，善”(自然，生命)“和統一性；”这些东西我們在普罗克洛那里也差不多是看見过的。“在形而上的世界里面，原初形式是物、善、多的原理(*auto multa*)；在物理的世界里面它显现于諸事物、諸善物、諸个体之中；在合理的世界”(認識)“里面它乃是从諸事物、諸善物、諸个体中抽取出来的。”[⊖]統一性是使一切回归于根源的动因，于是布魯諾区分了自然的和形而上的世界；他企图把这些規定建立成一个系統，并企图指出这如何在一种方式下显现为自然物，在另一种方式下則显现为思維对象。

現在，当布魯諾企图更詳尽地来把握这种联系的时候，他“就把思維認為是一种”主觀的“灵魂的艺术”(活动)，“在心中”(用他的意象)“好象用一种內心的書法似的表达出自然在外界好象借一种外界的書法所表达出的东西；而”思維乃是一种能力，它“既能把这种自然的外界的写作加以接納，又能把那內在的写作加以外化显现出来，加以实现。这种內心的思維和按照它而对外界加以組織、并把它倒轉过来的过程的艺术，这种人的灵魂所具有的艺术，(242) 布魯諾把它跟宇宙的本性所具有的艺术、”跟絕对的“宇宙普遍原理的”活动性，“紧密地联系起来，这种宇宙原理的活动性是形成和

⊖ 布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第七四五頁；乔尔达諾·布魯諾：“三十个記号的說明：記号的記号”，第二部，第一一頁。

制作万物的；”它是同一个形式的自身发展。是同一个宇宙原理使金屬、植物和动物形成起来，是它在人里面思維着，越出自己而組織外界，只是以无限多不同的方式显現在它的作用中罢了， \ominus ——即在整个宇宙中表現出来。因此无论內界或外界，都是同一个原則的同一个发展。

这些“灵魂的各种不同的書写方式，即从事組織的宇宙原則也借以来显現自己的那些書法，”布魯諾曾想把它們組織成一个系統。这各种書写方式正是他企图要規定的。布魯諾的另一方面的活动，即他的“魯路斯艺术”就是要来把这些不同的書写方式表述出来。在这里面他“采取了十二种”主要的書写方式、即自然形式的种，作为他的出发点：“外形、形式、似形、意象、現象、理想、指标、記号、标志、文字、象征。有几种書写方式是有关外界感觉的，例如外部形式、意象和理想 (*extrinseca forma, imago, exemplar*)，这些是由繪画和造型艺术来代表的，因为这儿門艺术模仿自然母亲。有些是与內部感觉有关的，在其中它們在分量、存在的時間和数目等方面被夸大了，在時間上被延长了，并且被复多化了；这种东西乃是幻想的产物。有些是与几种东西之間 的共同点有关的；有些是这样地不同于事物的客觀性質，以致它們完全变成幻想的。最后，有些好象是艺术所特有的，例如記号、标志、文字和象征；—— (243) 憑借这些东西，艺术的力量变得如此巨大，以致好象能离自然而独立，能超越自然，并且需要的时候甚至能違反自然。 \ominus ”

到此为止，事情很順利；問題在于把这个图式在一切方面加以

\ominus 布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第七三四頁；参看布魯諾：“論理念的影象：記憶术”，第一——二节，第三二六——三三〇頁。

\ominus 布勒，同上，第七三四——七三五頁；布魯諾，同上，第三三〇——三三一頁。

制訂發揮。这种企图无疑是可貴的，即把那个內在的艺术家、那能产的思想的邏輯系統如此表达出来，使得外在自然界的形式能与之相符相应。但是虽然布魯諾的方式在別的地方是輝煌的，可是在这里这些規定却变成淺薄的，变成僵死的型式，正如近来自然哲学的那种抽象格式一样；那种三一体，都是在每一範圍本身之內被視為絕對而加以發展的。——以后，正是那进一步的东西或那些更确定的环节，布魯諾反而只是把它們湊起来；当他企图用数字和分类来表达它們时，一切就都陷于混乱了。那十二种形式被当作基础，但是每一个都不是在邏輯上推出来的，不是被結合成一个完整的東西或一个系統的，——那进一步的复多化过程也不是推論出来的。关于这方面，他写了几种著作(*De sigillis*["論記号"]); 事物的現象是字母、符号，它們符合于一种思維。在他的各种著作中，这种表述也不尽相同。他的这种思想，比亚里士多德和經院哲学那种支离破碎的办法、即把每种規定性都只是一般地加以固定的办法来，是值得称贊的。不过，他只是把各个矛盾、图式的各环节列举出来而已。至于詳細的發揮，部分地只是跟着毕泰戈拉的数，极为紊乱和任意，——比喻的、寓言的結合和配对，在那里我們完全不能跟着他走；在企图把一切加以有秩序的組織的时候，一切都极度混乱地抛在一起了。

能够思考到統一性，这已經是一个巨大的发端；其次的一点，就是这种想在发展中、在諸規定的系統中把握宇宙的企图，以及想指出外界如何是理念的符号的企图。——这就是必須加以注意的布魯諾的学說中的两个方面。

四 梵尼尼

我还要談一談尤里奧·凱撒·梵尼尼，他也是屬於这个时期

的；他的第一个名字其实是魯其里奧。他和布魯諾有許多相似之处；象布魯諾一样，他也是一个哲学的烈士，也有那种被燒死的命运。他于一五八六年生于拿玻里省的陶罗扎諾。他到处飄泊，到过日内瓦，里昂，他为了逃避宗教裁判所而从里昂逃往英国。他在热拿亚講授阿維罗伊的自然哲学，但是不受欢迎；在他的旅行中他經歷了好些危險，参加了各种关于哲学和神学的辯論。他越来越成为怀疑的对象，逃出了巴黎，他被控告了，罪名是无神論而不是异端。控告他的人弗兰哥諾賭咒說梵尼尼曾經說了褻瀆神灵的話。梵尼尼为自己辯解說，他一向都是忠实于天主教教会的，并且从未背弃他对三位一体的信仰；为了回答无神論的指責，他当着审判官面前从地下拾起一根谷草，說，就是这根谷草就足以說服他相信上帝的存在。但这并没有什么效果；他于一六一九年在法国都魯斯被判处火刑，在行刑之前，他的舌头先被劊子手割掉。不过他受审判的經過如何是不清楚的；对他的控訴，毋宁說是由于私人的仇恨，由于都魯斯僧侶們的宗教迫害狂[⊖]。

(245)

梵尼尼主要地是受了卡尔丹的創造性思想的启发的。在他身上，我們看見理性和哲学思維采取了一个与神学敌对的方向，而經院哲学本来是被認為应当符合于神学，并且用来来証实神学的。天主教教会拒絕承認科学，把自己和科学敌对起来。在天主教教会内部，艺术曾經获得了发展，但是自由思想却离开了天主教教会。在布魯諾和梵尼尼身上，天主教教会替自己报了仇；自由思想离开了天主教教会之后就一直和它处于敌对的地位中。

梵尼尼的哲学并不深远；他贊頌的是自然的生命力。他的推

⊖ 布魯克尔：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第六七一——六七七頁；布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第八六六——八六九頁。

理在哲学上說并不是深刻的，反而是由于充滿幻想而无斤两的。他总是采取对话的形式，因此很难看出哪种意見是他自己的。他写了关于亚里士多德的物理学著作的評注。我們还有两种梵尼尼的著作，是很罕見的。其中一部書是：*Amphitheatrum aeternae providentiae divio-mageum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos*。Auctore Julio Caesare Vanino, Lugd. 1615[“神圣魔术师、基督教物理学家以及天主教占星术士的永恒天意的斗兽場，反对古代哲学家，无神論者，伊壁鳩魯派，逍遙派和斯多葛派”，作者尤里奧·凱撒·梵尼尼，里昂一六一五年版。]；——这是一部駁难无神論者、伊壁鳩魯派……等等的著作，在其中他对他們的哲学和他們的基本原理作了很雄辯的陈述和說明，但是他那駁难他們的方式却是极为軟弱无力的。第二部書是：“論凡人的女皇和女神——自然——的神奇的秘密”（*Ejusdem: De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis* (246) *Libr. IV, Lutetiae, 1616*）；——這本書是得索尔邦神学院同意出版的，索尔邦神学院最初在書中并没有发现什么“跟天主教教皇和羅馬的宗教矛盾和敌对的东西”。这是用对话形式写出来的科学研究，但是其中沒有确定地标出哪个人物是梵尼尼自己的意見的发言人；形式上这是些关于物理学和博物学方面特殊的材料研究。在这本对话录里面他并未作出結論。里面只有一些保証：他說，他会相信这个或那个学說，要不是他已經接受了基督教教义的話。他的傾向是自然主义，他指出自然就是神，一切东西都是机械地发生产生出来的。他用机械的、动力的原因而不是用目的原因來說明整个宇宙的联系；但是这些意見是用这样的方式說出来的，作者

本人的結論如何我們看不出來。⊖

这样，就出現了信仰和理性之間的对立。这种情形以前已經在滂波那齐，一个亚里士多德学者那里发生过，滂波那齐証明說，从亚里士多德的学說中，可以推断出灵魂有死，因为亚里士多德把植物性灵魂和动物性灵魂認為是合一的。因此理性是不能够証明灵魂的不朽的；他之所以还相信灵魂不朽，乃是因为基督教启示了这点。他奉令到宗教裁判所受审，但是紅衣主教們袒护他，因此这件事就被放过了⊖。——梵尼尼和別的人又使理性跟信仰即跟教会和教会教义处于对立的地位。他們一方面用理性証明了这一个或哪一个都是与基督教信仰正相矛盾的教条，同时却也宣称他們是讓自己的信仰听任教会支配的，正如后来貝尔在新教教会里面所做的那样，——基督徒应当服从，因此他服从教会的信仰。或 (247) 者，他們提出了所有种种与神学教条相矛盾的原理和論据，說它們是理性所不能解决的，同时他們却又同样地讓这些理性所不能駁倒的东西屈从于教会的信仰之下。就是这样，梵尼尼提出了許多論据和理由来証明自然是神。但是既然人們坚信理性是不能与基督教教条矛盾的，并且由于人們并不相信这些人这样放弃他們由理性說服的东西来屈从于教会是具有誠意的，所以伽利略就只好跪在地上取消自己的学說，因为他拥护过哥白尼的学說，而梵尼尼也只好被燒死了。他們两人都曾徒然地采取對話体来作为他們著作的形式。

⊖ 布勒：“哲学史教程”，第六部，第一篇，第 四一〇——四一五頁；布魯克尔：“批評的哲学史”，第四册，第二篇，第六七七——六八〇頁；布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第八七〇——八七八頁。

⊖ 參閱本書第 339 頁(原版第三卷，第 215 頁)；布魯克尔，同上，第一六四頁。

梵尼尼确曾通过他的对话录里面一个人物来证明甚至“从圣经的经文中看来，魔鬼也是比上帝更强有力的，”神并不统治着宇宙。在他所提出的理由中，有这样的理由：“亚当和夏娃违背了上帝的意旨而犯了罪，因此而使整个人类犯罪堕落 (*reluctante Deo Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit*); 基督也是被黑暗势力钉死于十字架上的 (*morte turpissima damnatus*)。”此外，“上帝极愿一切人都得救。但是和其他的人比较起来，天主教教徒人数甚少，而犹太人还常常背教；天主教传布所到之地只限于西班牙、法国、意大利、波兰，和日尔曼的一部分。如果再除去那些不信神者、褻瀆神者、异端、卖淫妇、通奸者等等，那末剩下的天主教徒就更少了。”^①因此，魔鬼是比上帝更强的。这些 (248) 些都是理智、理性的理由，是驳不倒的，但是人们却愿服从教会的信仰，而他也这样做了。值得注意的是，人们并不曾相信他这一点。人们不相信梵尼尼否定他自己认为合理的东西而宣称服从于教义这件事乃是出自诚意。诚然，他的否定是无力而主观的；但是这并不应该使人怀疑他的真诚，因为贫乏无力的理由对一个人也可能是很有说服力的，正如在客观的事物方面，一个人也有自己的选择的权利。梵尼尼所以被控的主要原因乃是：〔人们认识到〕如果一个人认识到了理性所不能驳倒的东西，这样一个人就不能不坚持这些东西，他就不能相信与它们矛盾的东西；人们不能相信这样一个人的信仰会比他的这些识见更强有力。

这样，天主教会就陷进了一种很奇异的矛盾里面：它因为梵尼尼发觉它的教义不符合理性、同时却自愿服从教义而对他判罪，这样一来，它的要求（并且是用火刑来支持的一种要求）就好象它的

① 鲁其里奥·梵尼尼：“论自然的神奇秘密”，第四二〇页。

教义宜不高于理性而宜于符合于理性了。教会的这种易怒是違背它自己的原則的；以前它曾承認理性不能够理解启示，并曾認為理性自己提出駁难又自己加以反駁和加以解决，这种事是无关重要的。現在天主教会陷入矛盾了。它不容許信仰和理性之間的这种矛盾被当作真的来看待，而把梵尼尼当作异端燒死了；这当中就有了这样的涵义，即教会的教义不能違反理性，同时人們却应当讓理性屈从于教会之下。——〔梵尼尼所采取的〕这个方向在貝尔的“批判的詞典”中也占居統治地位。貝尔触及許多哲学观念，例如，在“摩尼教”那一条中就是如此。貝尔說，这些人断言有两个原則……云云。貝尔說这些主張是駁不倒的，但是人們在这上面却应当服从教会。用这个方式，人們把一切反对教会的可能的論据都提出来了。

在这里，理性和所謂天启之間的斗争燃起来了，在这个斗争中（249）天启与理性对立起来，理性独立了，天启与理性分开了；在这以前，两者是合一的，或者說，人的眼光就是上帝的眼光，人並沒有自己的眼光，他的眼光被認為就是神的眼光。——經院哲学完全沒有自己的、具有自己的內容的知識，而只有宗教的內容；哲学始終限于形式上的加工。但是，現在它已得到了一种自己的內容，这个內容是与宗教的內容对抗的；或者說，理性至少已感觉到有自己的內容，或把合理性的形式跟那个直接現成的內容对立起来。

这种对立在過去曾經获得一种不同于今天的意义；这个旧时的意义就是：信仰乃是基督教的教义，这种教义是現成的真理，人必須永远承認它。所以这里所有的乃是对現成內容的信仰，又再加上些别的观念。借理智、理性而获得的信念是与这个处于对立地位的。現在这种信仰已被移置到思維着的意識自身里面去了：信仰乃是自我意識对于它在自身里面所发现的那些事实的态度，

而不是对于教义的客观内容的态度。——关于更早的那种对立，可以这样说，信仰、客观的信条(*credo*)就是内容。这个内容有两个部分，必须加以区别。其中一部分是那些作为教条的教会教义，关于上帝的本性的说法，上帝三位一体的说法；其中包括上帝在世间的显现、在肉体中的显现，人对于这个神圣本性的态度，人的得救，神圣性质等等。这是关于永恒真理的部分，它对于人们是有绝对的意义；这一部分就其内容而言本质上是思辨的，只能够是思辨的概念的对象。另外一部分也是要求加以信仰的，乃是与外部事物的观念有关的；这里面包括了全部历史性的东西，例如新旧约(250)里面的历史，教会的历史等。这些有限性的事物也是要求人们加以信仰的。例如，假使一个人不相信鬼，他就会被认为是自由思想者、无神论者；如果一个人不相信亚当在天堂里面吃了禁果，也会有同样的遭遇。两部分都被置于同一的水平上。——但是，当对于这两部分的信仰都被同样要求时，对于教会和教会的信仰是有害的。那些曾被谴责为基督教的敌人和无神论者的人（一直包括到伏尔泰），他们的注意点主要地就是集中在这些关于外部事物的观念上面的。——当这样的关于外部事物的观念被坚持时，不可避免地就会有人把其中的矛盾指出来。

五 比埃尔·拉梅

托馬索·康帕內拉和別的一些人是亞里士多德的研究者——其中比·埃·德·拉·拉梅是特出的，他住在巴黎；他于一五一五年生于維爾曼多瓦，他的父亲是该地的一个短工。他很早就到巴黎去，以便满足自己的求知欲，但是有几次因为无法糊口不得不又离开巴黎；以后，他在“那瓦尔学院”当了一名助教。在这里他获得了增广他的知识的机会，他从事研究数学和亚里士多德的哲学，并

且获得了一种出色的演说术和辩证法的本领。他公开地提出了一个极耸动视听的论点：“亚里士多德所说的一切，都不是真的，”——这是在他的博士学位辩论会中提出来的；他辩赢了，取得了学位[⊖]。

做了博士之后，他尖锐猛烈地攻击起亚里士多德的逻辑学和辩证法来了。政府注意到这件事。他被控告用他的反亚里士多德的意见毁坏宗教和科学的基础；这个控告被他的敌人当作刑事案（251）件提到巴黎的法院里面去。由于法院要公正地来处理这案件，并且似乎对拉梅怀有好意，控诉就被撤回了，案件提到国王的御前会议去处理。御前会议决定：组织一个由五个裁判员组成的委员会，其中二位由拉梅提名选出，二位由他的敌人哥维安提名选出，一位担任主席的则由国王任命；拉梅和哥维安应当在这个委员会面前进行辩论，然后由这五位裁判员拟具意见提请国王作最后决定。这件事引起了公众的极度关心注意。（民众一般地对于这种争论都有很活跃的兴趣。以前已经有过许多次象这样的关于学术问题的争论。例如，一些皇家学院的教授们，就曾和索尔邦神学院的神学家们发生过争论，那次的的问题是：应该说“quidam, quiquis, quoniam”呢，还是应该说“kidem, kikis, koniam”？这个争论引起了一个案件被提到法院去，因为博士们把那个说“quisquis”的教士的终身俸取消了；诉讼就是因此引起的。还有另一次相持不下的剧烈争辩被提到官厅来，那次的的问题是：说“ego amat”是否和说“ego amo”一样正确？这次争论终于不得不由官厅加以禁止。）这次争论是以高度的学究方式来进行的。第一天拉梅断言：亚里士

⊖ 布勒：“近代哲学史”，第二册，第二篇，第六七〇——六七二页；布鲁克尔：“批评的哲学史”，第四册，第一篇，第五四八——五五〇页。

多德的邏輯學(辯證法)是不完善的,有缺點的,因為“工具論”沒有從一個定義開始。委員會決定說:一個辯論、一篇論文誠然需要一個定義,但是在辯證法中這不是必需的。第二天,拉梅批評亞里士多德的邏輯學缺乏安排組織;他說,這是必需的。裁判員中多數人想要把至此為止的審察取消,用另一種方式來進行,因為拉梅的發言使他們陷入了困難;這個多數是由三個委員構成的,其中一人即國王所任命的,二人是哥維安所提名的。拉梅提出抗議,向國王上訴。(252) 國王駁回他的上訴,認為裁判員的意見應當作為最後的決定。那三個裁判員說出不利於拉梅的意見,他就被判罪了;但是另外那兩人並未參加決定,他們辭職了。判詞公開張貼在全巴黎的街道上,被寄發到全歐洲的大學學院去。嘲諷拉梅的戲劇在戲院上演,博得了亞里士多德信徒們的熱烈喝采。⊖

不過,他終於還是獲得了一個教師職位,在巴黎當了一名教授;但是由於他已成為一個于格諾派新教徒,所以有幾次當國內發生不安情況時就不得不離開巴黎;有一次,他甚至到了日爾曼。最後一五七二年拉梅也死於“巴托羅繆之夜”;他是被他的敵人雇人殺死的;他的一個同事、他的一個最堅決的敵人沙爾本德雇了幾名凶手來進行這件事;拉梅被他們可怕地加以磨折之後從窗口拋到了街上⊖。拉梅以他對亞里士多德的攻擊,特別是對一直存在到當時的那個樣子的亞里士多德辯證法的攻擊,引起了人們巨大的興趣;他在簡化辯證法則的範式這件事上,作了許多貢獻;使他特別聞名的,是他那對於經院哲學的邏輯的極端敵視,以及他曾提出

⊖ 布勒:“近代哲學史”,第二冊,第二篇,第六七二——六七六頁;布魯克爾:“批評的哲學史”,第四冊,第二篇,第五五〇——五五七頁。

⊖ 布勒,同上,第六七六——六八八頁;布魯克爾,同上,第五五八——五六二頁。

了“拉梅邏輯”来和它对抗；——这一种对抗傳布得如此深广，以致甚至在德国文学史里面，也出現了拉梅派、反拉梅派、半拉梅派这些名称。拉梅特別以他的辯才著名。

在这个时期中，还有許多别的值得注意的人，他們照习惯也常在哲学史中提到，例如蒙田，沙隆，馬基雅弗利等。这类人都是很著名的；但是他們實質上并不屬於哲学范圍內，而是屬於一般的文化范圍內。这些人是从自己本身里面、从他們的意識中、从他們的生活中找寻思想的源泉的，就是在这一点上，他們的努力和他們的著作才也算与哲学有关。这样的推理、認識乃是和前此的經院哲学的認識直接对立的。在他們那里，有許多很好的、优雅的、机智的关于自我、关于人生和社会关系、关于正义和善的思想；那是一种从人的經驗得出来的人生哲学，从那在世間、在心灵中和人的精神中发生的事情得出来的人生哲学。这种經驗他們曾經加以琢磨并拿来傳給別人；因此他們是頗能引人入胜并富于教育意义的，而按照他們据以从事工作的原則看来，他們是完全抛弃了前此那种認識方式的源泉和方法的。但是由于他們並沒有把哲学所关心的最重要的問題作为他們研究的对象，并且不是从思想中来进行推理，所以他們实际上不屬於哲学史之內。他們曾經对这件事有过貢獻：人对于有关自己的事物、对于人的經驗、人的意識等等发生了兴趣，对自己有了信心，这种信心对于人是有价值的。这就是他們的最大的功劳。

但是，現在应当来談談那一个过渡时期了，我們之所以关心这个过渡，是因为普遍原則在这个时期里面在較高的程度上并在它的真正的根据中被認識了。

丙、宗教改革

偉大的革命是在路德的宗教改革中才出現的，出現在这个时候：从无休止的冲突里面、从頑强的日尔曼性格經受过并不得不經受的那种可怕的管教里面，精神解放出来了，意識达到了与自身和解，并且这种和解是采取了这种不得不在精神里面来完成的形式。人从“彼岸”被召回到精神面前；大地和它的物体，人的美德和倫常，他自己的心灵和自己的良知，开始成为对他有价值的东西。

(254) 例如，在以前，在教会范圍內，虽然婚姻不完全是道德的事，但無論如何节欲和独身总是被認為更高尚，而現在呢，婚姻已成为神圣的制度。以前貧困被認為高于有財產，靠他人施舍来过活被認為高于靠自己双手劳动来正直地过活；現在却已經認識到，貧困不是目的、不是更有道德性的，正相反，靠自己劳动来过活、从自己所創造的东西中取得快乐，才是更合乎道德的。盲目的服从，那种压抑人的自由的服从，先前是〔僧侶們宣誓履行的〕[⊖]第三种品德，相反地，現在同婚姻和財產两者一样，自由也被認為是神圣的了。

同样地，在知識方面，人也从外界的权威回到了自己里面；理性被視為絕對具有普遍性，被認為是神圣的。現在已經認識到宗教应当是在人的精神中存在的，并且得救的整个过程也应当是在他的精神里面进行的，他的得救乃是他自己的事情，他借它而以自己的良心发生关系和直接面对上帝，而不需要那些自以为手中握有神恩的教士們来作媒介。誠然，現在也还有一种媒介，还得憑

⊖ 根据米希勒本，第二版，英譯本，第三卷增补。——譯者

借教义、識見、对自己和自己的行为的观察来作媒介；但是这是一种不成为阻隔的牆壁的媒介，而先前則有一道銅牆鐵壁把俗人和教会分开着。因此，上帝的精神必定是居住在人心之中，并且是在他之中活动的精神。

虽然先前威克里夫、胡斯、布勒西亚的阿諾德也曾为相似的目的而离开了經院哲学走出来，但是他們都未曾具备那种能够朴素无华、不带博学的学者信念、而只把精神和心灵留下的性格。是路德才开始有这种精神的自由，但是这种精神自由仍然只是在胚胎状态中，并且他是采取了那个把它老保留在胚胎状态中的形式的。这个自由的发挥和自我反思对它的理解，乃是后来的事，正犹如在教会本身里面基督教义的发挥也是后来的事一样。

(255)

布魯諾和梵尼尼也屬於宗教改革时期；宗教改革是在这个时期发生的。这个原則的发端是早已被注意到了的，——即人自己的思維的主觀原則，自己的知識、活动、权利、財產、对自己的信心等等的主觀原則，以便人能够在他的活动、理性、幻想等等、在他的产品里面取得滿足，——使他能够在他的作品上获得一种快乐，使他的工作被認為可容許的和正当的，使他对它可以并且应当发生兴趣。这是人跟他自己和解的初步，——神性被带进了人的现实生活中，它統治着现实生活；这只是初步的原則。

这种認識到的主觀的价值，現在需要一种更高的和最高的認可，以便成为完全合法，甚至成为絕對的义务；为了能够获得这种認可，它就必須在它的最純粹的形态中来加以把握。可是对原則的最高的認可可是宗教的認可：因此这个自己的精神性、独立性的原則就与神发生了关系并且成了神；这样，它就由宗教加以認許了。單純的主觀性、單純的人的自由，即他具有一个驅使他去做这件事或那件事的意志这件事，还没有构成正当的理由；那只从事于

滿足那些在理性面前站不住脚的主觀目的的野蛮人的意志，是不能被認可的。但是，即令意志具备了这种符合理性的目的，例如正义、我的自由（不是作为这个特殊主觀者的自由，而是作为人的一般的自由，作为合法的权利，作为同样为别人所具有的权利），——即是說，即令自我意志已取得了普遍性的形式，¹⁷这当中也依然只有那种可容許的因素；固然，当它已被認為可容許、而不是絕對的犯罪的事的时候，已經是很大的进步了。艺术和工艺借这个原則而获得了新的活动力，因为現在它們可以正当地活跃起来了。但是这个原則最初只是按照它的內容限于应用在特殊的对象範圍之內。只有当这个原則被置于与那絕對地存在着的对象中、亦即置于对上帝的关系中来加以認識和承認，从而对它的完全的純粹性不帶欲望和有限的目的来加以理解的时候，它才获得对它的最高的認可，——人对自己的确信才在对上帝的关系中获得它的有效性。

所以，这就是路德的宗教信仰，按照这个信仰，人与上帝发生了关系，在这种关系中，人必須作为这个人出現、生存着：即是說，他的虔誠和他的得救的希望以及一切諸如此类的东西都要求他的心、他的灵魂在場。他的感情、他的信仰，簡言之全部屬於自己的东西，都是所要求的，——他的主觀性，他內心最深处对自己的确信；在他对上帝的关系中只有这才真正值得考虑。人应当在他自己心中作自己的懺悔，痛悔前非，他的心必須充滿圣灵。这样，在这里，主觀性的原則、純粹对自己的关系的原則、自由，就不只是被承認而已，而簡直是有了这样的要求，即在礼拜里面、在宗教里面只有它才是重要的。这就是对这个原則的最高的認可：它現在在上帝眼中是有价值的，只有个人自己心灵的信仰、自己心灵的克服才是需要的；这样一来，这个基督教的自由原則就被最初表达出

来,并且被带进了人的真正意識中。由此,在人的內心中就設定了一个地方,它才是最重要的,在其中他才面临着他自己和上帝;而只有在上帝面前他才是他自己,在他自己的良心中,他能够說是他自己的主宰。他的这种当家作主的感觉应当不能被別人所破坏; (257) 任何人都不应唐突冒犯而去插足其間。对我的关系里面的一切的外在性都被驅逐了,如圣餅的那种外在性那样;只有在享受神人感通时和在信仰中,我才与上帝有接触。俗人和僧侶之間的区别因而就被廢除了,再也沒有所謂俗人了,因为每一个人都受到指示在宗教中有关自己的場合里面認識宗教是什么。責任不是可以避免的;善的行为如不具有精神的实在性在其中,就不再是善的,正如心灵必須本身直接地和上帝发生关系,而不必有媒介,不必有圣母和圣徒。

这就是那个偉大的原則,即:在和上帝发生絕對关系的地方,一切外在性都消失了;一切奴性服从也随同这种外在性、这种自我异化消失干淨了。与此相关,那种用外国語来祈禱和用外国語文来从事科学工作的习惯也被廢除了。在語言的运用中,人是在从事生产的:語言乃是人們給予自己的最初的一种外在性;它是生产的最初的、最簡單的形式,生存的最初最簡單的形式,这种形式是他在意識中所达到的:人所想象的东西,他也在心中想象成为已用語言說出了的。如果一个人用外国語来表达或意想那与他最高的兴趣有关的东西,那末这个最初的形式就会是一个破碎的生疏的形式。因此,这种对于进入意識的第一个步驟的侵害,首先被取消了;在这方面,这种在有关自己的事务中作自己的主宰、这种用自己的語言說話和思維的权利,同样是一种自由的形式。这是无限重要的。如果沒有把聖經翻譯成德文,路德也許未必能完成他的宗教改革;并且如果缺少这个形式,不以自己的語言去思維,那末

主观的自由就会不能存在。因此，現在主观性原則已变成了宗教本身的一个环节；这样一来，它就获得了那种对它的絕對承認，并且大体上它是以这样的形式被把握了的，即：在这种形式中它只是宗教的一个环节。在精神里面礼拜上帝，这个命令現在已完成了；精神是只能在主体有自由的精神性这个条件下才能存在的。因为只有主体的自由的精神性才能与精神发生关系；一个充滿不自由的主体，是不能与人发生精神关系的，不能在精神里面对上帝作礼拜的。这就是这个原則的基本意义。

可是这个原則最初只是在宗教的範圍內被理解到，通过这个，它获得了对它的絕對的認許，但是它最初却好象只是被置于对宗教事物的关系之中，还没有被推广应用到主观原則本身的另外的进一步的发展里面去。不过人已經意識到跟自己和解了，并且意識到只有在他自己的真实存在中才能跟自己和解。就是从这一点上來說，人在他自己的实在性中同样也得到了另一个形式；那本来很快活而且精力充沛的人，当他享受着生命中的事物时，也能够問心无愧、心安理得地享受；以生活本身为目的而加以享受，已經不再被認為是应当禁止的了，正相反，僧侶式的遁世絕欲倒是被人摒弃了。但是，这个原則最初还没有引伸应用到进一步的内容上面去。

但是其次，这个宗教的内容又特別地被当作具体的内容而加以把握，亦即就其在表象、記憶中所采取的形态来加以把握，或者說，就它所采取的历史上的形式来加以把握；而这样一来，一种非精神性的对待事物的方式的开端和可能性，就进入这种精神的自由里面来了。因此，旧时的教会的信仰（*credo*）就被容許存在；这个 *credo* 的内容，不論它如何具有思辨性質，乃是有其历史的一面的。它就在这个枯干的形式里面被人所接受和認許了，以致它竟

被認為应当在这个形式中加以信仰，应当被主觀視為良心、真理、最高的真理。于是就引起了这样的結果，即：那种思辨的認識、那种以思辨的方式对教条內容的發揮，就完全被弃置不顧了。所要求的只是人們內心中对于他自己的解脫、得救的确信，即主觀精神（259）对于絕對的关系，亦即作为渴望、懺悔、皈依等等的主觀性的形式。这个新原則被認為压倒一切，因而真理的內容显然是重要的；但是那关于上帝的本性和〔显现〕过程的教义，却是以这样一种形式被把握的：采取它最初对普通表象显出的那种形态。被抛弃的不仅是所有这些有限性、外在性、无精神性、和經院哲学的形式主义，这样做自然也是正当的；但是另一方面对于教会教义的哲学發揮也被放弃了，而这样做乃是与下面这件事有关的：主觀已經深入到自己里面、到自己的心灵里面去了。这种深入于自我中、它的这种懺悔、痛悔，它的这种皈依，主觀的这种念念不忘自己，現在变成了首要的环节了。主觀沒有深入到內容里面去，并且以前那种精神的深入其中也被撇开抛弃了。直至今日，我們还可以在天主教教会和它的教条里面找到亚力山大里亚学派哲学的回声，或者，比方說，遗产；在那里面比在新教教义里面有着多得多的哲学性的、思辨性的东西，哪怕在新教教义学中，也还有一些客觀性的东西，并且还不是完全被弄成空虛的；在新教教义里面，內容毋宁只是历史地、即以历史事件的形式被保存着的，这样一来，教义就变成空虛无味。哲学和中世紀神学的联系，就其主要之点而言，是曾經在天主教教会內被保存着的；反之，在新教里面，主觀的宗教原則却与哲学分开了，只有后来在哲学中这个原則才又以真正的方式再現。

这样，在这个原則里面，基督教教会的宗教內容一般地被保存了，因而它借着精神的見證而获得对它的認可，亦即就它在我的良知、我的心灵中起影响而言，它对于我是有效的。这就是这句话的（260）

意义：“你若听从我的吩咐行事，你就将知道我的教言是真言。”真理的标准是：它如何在我的心中被認可、被証实；我判断、認識我認為真的东西是不是真理，这件事必須向我自己心中显示出来。真理在我的精神里面是怎麼样的，真理就是怎麼样的；反之，我的精神只有当真理存于其中而它自己也这样存在于内容之中时，才是正当地和真理发生了接触。两者是不能各自孤立起来的。所以，内容并不是本身就具有他由哲学的神学而获得的那种認許，由思辨的思維而获得的、亦即由于思維的理念在它里面起了作用而賦予它的那种認許；它也沒有那样的一种認許，这种認許是一个内容由于有其历史的外在的一面而由人賦予它的，即是說，听取历史的見証并据以判断内容的正确性。教义必須以我的心灵的情况、以懺悔、以心灵的皈依于神和乐于皈依于神来証实自己。如果教义是从外在的内容开始的，那么它就只是外在的；但是，这样的教义，不管它与我的精神、我的心灵的关系如何，真正說来是沒有任何意义的。現在，这个开端采取着基督教洗礼和教育的形式，乃是一种对心灵的熏陶，同时又是用外界的熟知的事物来作的。福音和基督教教义的真理，只有在对这些东西处于真正的关系中时才存在；这實質上可以說是内容的一种利用，目的在于使它有教育意义。而这正就是已經說过的那一点，即心灵在自己里面建設自己，在自己里面淨化自己，并且又被淨化；正是对于这种淨化过程來說，内容乃是一个真正的内容。除了借以使心灵受到启发，借以使心灵觉醒达到确信、欢悅、懺悔皈依，引起心灵自己里面的那种过程之外，这个宗教内容沒有別的用处。对于这个内容的另一种不正确的态度，就是以外在的方式来对待它，例如按照这个偉大的新注經原則而对待新約各篇，象对一个希腊作家或拉丁作家或別的作家的作品一样，加以批判，作文字的考証和历史的考証等

等。那种真正的精神的态度，是仅仅保留給精神的。以这种不相干的考据学的方式来証明基督教的真理，象正統派的人們所曾干的那样，乃是一种麻木不仁的注解的一个錯誤的开端；这样一来內容就会变成无精神性的。——所以，这就是精神对于这个內容的初步关系；在这里內容誠然是重要的，但同样重要的是那神圣的和起淨化作用的精神必須与这个內容发生关系。

其次，这个精神實質上同样又是一个有思維的精神。思維本身必須也在其中发展，并且本質上应当是作为精神与它自身的最內在的統一这种形式：达到能对这个內容加以識辨、考察，并且轉化为精神与它自身的最純粹的統一这种形式。思維最初只是抽象的思維，并且也只显出是如此；这个抽象的思維包含着一种对神学、对宗教的关系。这里所說的这个內容，即使它只是被当作历史的、外在的东西来对待，也还應該是宗教性的；上帝的本性的說明必須包含于其中。这里就有了进一步的要求，亦即以上帝的內在本性为对象的思想必須也使自己与这个內容发生关系。但是既然思想最初只是理智或理智的形而上学，所以它势必会从这个內容中把合理的理念逐出，把这內容弄成如此空虚，以致只有那些无味的外在的历史留下来。

最后第三种态度乃是具体的思辨思維的态度。按照剛才所說的那种立場，以及規定宗教事物及其形式的方式，一切真正的思辨內容及其發揮最初都被抛弃了；至于基督教的各种觀念如何由于古代哲学的宝庫和所有早期东方宗教的深刻的思想等等而更为丰富，——这一切就都被抛弃了。这个內容是有客觀性的；但是这只是表示这个客觀的內容乃是一个开端，不是可以独立存在的，这只应当是一个这样的开端，在其中心灵应当开始在自身里面精神性地教养自身并淨化自身。对內容的丰富使內容变成哲学的內容，

因而都被放弃了；只有到了后来，精神才作为思维的精神再深入到自身里面去，从而成为具体的、合理的。

成为宗教改革的原则的，是精神深入自身这个环节、自由这个环节、回归于自己这个环节；自由正意味着：在某一特定的内容中自己对自己发生关系，——精神的生命，就在于在显得是他物的东西里面回归于自身中。那种在精神中作为他物而继续存在的东西，或者是未被消化，或者是死物；如果精神让这种东西作为外物存在于自身里面，那末精神就是不自由的。因此这个规定，即精神应当实质上是本身自由的、是在自身之内的——这个抽象的环节，就构成了基本规定。可是既然现在精神正在向知识迈进，向精神性的范畴迈进，左顾右盼地进入一种内容里面去，它在其中行动就会好象是在自己的国土里面行动一样，并且本质要在其中坚持着并且拥有它自己的东西。当它在这个内容中象在自己的国土中一样活动并向知识迈进时，它将以具体的形式活动的；因为它就是具体的存在。这个国土一方面采取有限的、自然物的世界的形式，另一方面却也采取内在的所有物的形式、采取神秘的、神圣的基督教的存在和生命的形式。

知识的这种具体的形态，这种在开端时还只是模糊暗淡的形态，现在我们必须来加以考察；这就是我们要进而论述的哲学史的第三个时期。

* * *

译者后记

这一册黑格尔的“哲学史講演录”第三卷，是根据格洛克納本德文版“黑格尔全集”第十八卷(米希勒原版卷 XIV)第四二三頁至卷末第五八六頁及第十九卷(米希勒原版卷 XV)自篇首第三頁起至第二六二頁中世紀哲学結束止。至于第十九卷的其余部分，即黑格尔“哲学史講演录”的第三部，关于近代哲学史部分，将归入中文譯本的第四卷。

我們譯这第三卷时，也还是参考了原書米希勒第二版的霍尔丹的英譯本。个别地方还参考了俄文譯本，俄譯本也是依据第二版的。我們曾根据英文譯本及俄文譯本作了一些校訂和补充的工夫，这散見于本書中譯者的小注和按語里。

本卷的翻譯工作是由北京大学哲学系外国哲学史教研室組織的。本卷第一部第二篇中斯多葛派哲学，第三篇中普罗克洛、普罗克洛的繼承者，第二部第二篇經院哲学整篇，是賀麟譯出的。第二部的导言及第一篇阿拉伯哲学，第三篇文艺复兴，是方書春譯出的。此外其余各篇章都是王太庆譯出的。全書大部分篇章都曾經宗白华校閱一遍。三位譯者对于全部譯稿又曾互校一遍。譯文有錯誤和不妥当的地方希望能得到讀者同志們的指正。

專名索引

二 國

“九章集” (Ennead) 180

十字軍 273 332 337

三 國

大卫 (David von Dinanto) 299
303

大阿尔伯特 (Albertus Magnus) 278
299 304-6 314

大马士革 (Damascus) 178 254

小亚细亚 49 208

“工具論” (Organon) 260 281 374

土耳其 331 337

于格諾派 (Huguenot) 374

四 國

內安德 (Neander) 171

“反数学家” (Adversus mathematicos) 115

天主教 298 347-8 367-8 370-1 381

开西納 (Oëcina) 305

巴門尼德 (Parmenides) 111 166
175 188 212; “~” 210 212

巴比倫 (Babylonien) 13

巴尔布 (Michael Barbus) 287

巴尔拉安 (Barlaam) 337

巴尔·科赫巴斯 (Par Cochebas)

169

巴西利德 (Basilides) 171-2

巴托罗繆之夜 (Bartholomäus-Nacht) 374

巴杜亚 (Padua) 304 348

巴格达 (Bagdad) 252 254 260

巴奈修 (Panaetius) 13

巴塞尔 (Basel) 254

巴黎 209 278 296 300 303 321 347-
8 358-9 367 372-4; ~ 大学, 297-
8 303 314

巴錫耳 (Basilius) 337

戈尔地安 (Gordian) 179

戈尔宾 (Gorbin) 358

丹納烏 (Lambertus Danaeus) 278

文艺复兴 336-384

方济各派 (Franziskaner) 300 308-
10 314

日内瓦 278 348

日耳曼 250-2 268 277 304 310 340
342 347-8 370 374 376

比亚士 (Bias) 111

比埃尔 (Petrus, Pierre): ~ · 拉
梅, 見拉梅

比埃尔·隆巴德 (Petrus Lombardus, Pierre Lombard) 278 297-9
301 305 317

比柯 (Picus, Pico) 339

牛津 288
大儒派 (Cyniker) 7-8 11 14 48

五 画

卡巴拉 (Kabbala) 169; ~ 派 169-71 262 340 346
卡尔丹 (Cardanus, Cardano) 343 344-6 347 367
卡尔内亚德 (Karneades) 13 51 85 96-105 116 144
卡西奥多尔 (Cassiodorus) 286 302
卡拉布里亚 (Kalabrien) 337 347
卡拉拉 (Carrara) 192
以色列 (Israel) 170 247 305
以得撒 (Edessa) 252
以撒克 (Isaacus) 305
加布利 (Gabriel Sionita) 260
加尔文 (Calvin) 348
加尔西斯 (Chalcis) 49
加扎里 (al-Gazel) 260
加札 (Gaza) 226
加里古拉 (Caligula) 162
古桑 (Cousin) 209
君士坦丁堡 (Constantinople) 207 287 337-9
史太因哈特 (Steinhart) 189
史瓦本 (Schwaben) 304 340
尼古劳 (Nicolaus Damascus) 178 254
尼可波利 (Nikopolis) 14
尼格林 (Nigrin) 359
尼德兰 (Niederlande) 333
尼禄 (Nero) 44
布里丹 (Buridan) 313-4
布拉优 (Bulaeus) 288
布拉格 348 359
布哈拉 (Bohara) 260

布勒 (Buhle) 348
布勒西亚 (Brescia) 377
布伦士维格-吕尼堡 (Braunschweig-Lüneburg) 348
布鲁克尔 (Brucker) 176 287
布鲁诺 (Brunus, Bruno) 343 347-66 367
弗兰哥诺 (Franconus) 367
弗里亚西亚 (Phliasien) 114
弗朗克福 (Frankfurt) 162 169 348 356
弗朗索 (Johann Franz Picus) 339
未鲁斯 (Lucius Aurelius Verus) 14
白克 (Bec) 289
瓦格纳 (Wagner) 351
皮罗 (Pyrrhon) 88 111 112-4 115 119; ~ 派 113-4 119; “~ 学说要旨” 85 115
皮蒙特 (Piemont) 389
邓尼曼 (Tenne mann) 278 312
邓斯 (Duns Scotus) 278 287 300-2 308-9 311
汉堡 (Hamburg) 162 184
兰伯特 (Lambertus) 278
兰普萨克 (Lampsarkus) 49
叶尔生 (Jerson) 319

六 画

伏尔泰 (Voltaire) 372
伐侖丁 (Valentin) 172
伐勒留 (Valerius Maximus) 97
伊本·阿达 (Ibn Adda) 254
伊西多罗 (Isidorus) 226
伊里拉 (Abraham Cohen Iriria) 170
伊斯迈尔人 (Ismaelit) 253 256-7

- 伊壁鳩魯 (Epikur) 3 6-8 11 20 34
47-84 85 87-90 98-9 103 105 108
114-5 120-1 126 133 135 140 144
149 159 182-3 280 305 338-40 368
- 印度 152 179 277 333; -336
- 多米提安 (Domitian) 14
- 多明我派 (Dominikaner) 299 304
308 310 314 348
- 多瑙河 (Donau) 304
- 安托宁 (Marcus Aurelius Antoninus) 13-4 38 46 147
- 安达魯西亚 (Andalusien) 302
- 安莫紐·薩卡斯 (Ammonius Saccas) 177-8 179
- 安德罗尼柯 (Andronicus Rhodius) 178
- 安提貢 (Antigon) 11
- 安提阿 (Antiochien) 252
- 安瑟尔謨 (Anselmus) 289-97 326
- 托勒多 (Toledo) 316
- 托勒密 (Ptolemäus) 173 254; ~王朝 174 176
- 托馬斯 (Thomas von Strasburg) 317
- 托馬斯·阿奎那 (Thomas Aquinas) 278 299-300 305 308-9 314; ~派 308 314
- 米兰 (Milan) 344
- 米兰多拉 (Mirandula, Mirandola) 339
- 米底勒尼 (Mitylene) 49
- 米凱尔 (Michael): ~·巴尔布 387
- 色雷斯 (Thracien) 49
- 达馬斯丘 (Damascius) 226
- 达賴喇嘛 244 332
- 亚历山大 (Alexander von Hales) 303
- 亚历山大 (Alexander Aphrodisiensis) 178 339
- 亚历山大大帝 (Alexander der Grosse) 113-4
- 亚历山大里亚 (Alexandrien) 114
155 162 174 176 208 229; ~派 3
148 163 173-229 255 265 287 346
350 381
- 亚伯拉罕 (Abraham) 164; ~·科亨·伊里拉 170
- 亚当 (Adam Cadmon) 98 166 167
171 238 266 317 370 372
- 亚里士多德 (Aristoteles) 3 6 8 10
15 19 26 30 41 48-9 61 86 90 112
127 144 150 155-8 176 8 181 184
188 193 204 206 208 218 226 228
254-5 259-61 267-8 280-1 283
286-7 291 299-300 302-6 309 312-4
318 327-8 338-9 348 3 0-2 354
357 369 372-4; ~派 174 176 338-9; 新~派 155 181
- 亚洲 113-4 320
- 西尔維斯特二世 (Silvester II) 302
- 西亚細亚 252
- 西西里 (Sicilien) 180
- 西里西亚 (Cilicien) 12
- 西班牙 261 302 319-20 340 370
- 西奥披烏 (Scioppius) 348
- 西塞罗 (Cicero) 6-7 13-4 17 20 22
31 34 50 52 79 89 114 133 150 277
305 338 341-2
- 西墨恩 (Schimeon ben Jochai) 170
- 西藏 244
- 回教 252 254 256; ~徒 320 332
- 乔尔达諾 (Jordanus, Giordano):
~·布鲁諾, 見布鲁諾
- 吉罗尼謨 (Hieronymus, Gironi-

mo) 344
 来比錫 (Leipzig) 51
 迈尔 (Mayer) 169
 迈蒙尼德 (Moses Maimonides) 253
 256-7 261-2
 毕大尼 (Pitane) 87
 毕泰戈拉 (Pythagoras) 150 155
 175 185 193 202 206 305 366; ~派
 50 174 176-7 179 265 340; 新~派
 155

七 画

克吕西波 (Chrysipp) 12 20 21 27
 29 51
 克里托劳 (Kritolaus) 13 97
 克里特 (Kreta) 114
 克里索罗拉 (Chrysoloras) 337
 克拉米科 (Kramikos) 11
 克拉底 (Krates) 88
 克拉墨尔 (Kramer) 278
 克罗依采尔 (Kreuzer) 180 209
 克劳第 (Claudius) 162
 克特尔 (Keter) 171
 克散陀 (Xanthus) 208
 克塞诺格拉底 (Xenokrates) 10 49
 克雷門七世 (Clemens VII) 339
 克雷多馬科 (Kleitomachos) 144
 克雷安特 (Kleanth) 11-2 15
 弗兰西斯 (Francis von Assissi)
 10
 佛吕吉亚 (Phrygien) 14
 佛罗棱薩 (Florenz) 333 339
 佐万尼 (Johann, Giovanni) 339
 但丁 (Dante) 333 342
 伽利安 (Gallien) 179
 伽利略 (Galileo) 369
 伽桑第 (Gassendi) 340

伽格特 (Gargettus) 48
 伽倫 (Galen) 254
 伽图 (Canton) 97
 沙尔本德 (Karpentarius, Char-
 pentier) 374
 沙隆 (Charron) 342 375
 泛神論 (Pantheismus) 235 257 350
 坎特布里 (Cantebury) 289
 里昂 (Lyon) 288 299 348 367-8
 里海 260
 吕其亚 (Lycien) 208
 麦加拉 (Megara) 10
 麦苏爱 (Johannes Mesue) 254
 希波格拉底 (Hippokrates) 254
 希罗波利 (Hieropolis) 14
 希伯来文 261 287 340
 希約尔特 (Hjort) 288
 希腊 5 8 13 47 70 88 146 151-2 156
 163 177 209 227 233 246 250 253-
 6 282 287 305 314 324 337 339;
 ~哲学 97 162 227-8 252 238; ~文
 254 281 287 302 305 337 340
 “形而上学” (Metaphysica) 302-3
 怀疑派 (Skeptiker) 3-4 6-8 14 26
 84-7 89 105 106-148 149 158-9
 204 260 277
 狄南多 (Dinanto) 299 303
 狄翁尼修 (Dionysius) 287 305
 犹太 154 161-3 169-70 233 248 253
 279 302 370; ~教 163; ~哲学
 261-2
 犹利安 (Julian von Toledo) 316
 犹斯底年 (Justinian) 226
 学园派 (Akademiker) 3 8 13 88
 111-2 114-7 144 226; 老~ 6 85;
 中~ 85 87; 新~, 見該条; 第四~
 85; 第五~ 85

李克斯納 (Rixner) 237
 李普修 (Lipsius) 340
 劳英根 (Lauingen) 304
 劳諾伊 (Launoy) 278 304
 芝諾 (Zenon der Stoiker) 9-12 16
 22 88 188
 苏以达 (Suidas) 13
 苏阿勒茲 (Suarez) 308
 苏格兰 287 344
 苏格拉底 (Sokrates) 37 228 295
 305; ~派 4 9-10
 苏萊 (Surrey) 309
 批判論 (Kritizismus) 140
 “历史批判词典”(Dictionnaire criti-
 que et historique) 371
 折衷主义 (Eklektizismus) 174-6
 忒滔良 (Tertullian) 338
 貝內文特 (Benevent) 339
 貝尔 (Pierre Bayle) 369 371
 貝茲 (Beza, Bèze) 348
 貝魯特 (Beirut) 252
 貝薩里翁 (Bessarion) 339
 那瓦尔 (Navarre) 372
 辛普里丘 (Simplicius) 226

八 回

底尔 (Tyrus) 178
 居勒尼 (Cyrene) 96; ~派 7-8 48
 76-7
 奈奥克勒 (Neokles) 49
 彼得 (Petrus) 162
 彼得拉克 (Petrarch) 337 341-2
 宗教改革 241 339 376-84
 宙斯 (Zeus) 31
 实在論 (Realismus) 307 309
 拉丁文 261 277 281 302-3 338 342
 349 383

拉希德 (Harun al-Raschid) 254
 拉梅 (Petrus Ramus, Pierre de
 la Ramée) 343 372-5
 拉德柏特 (Paschasius Radbertus)
 316-8
 欧洲 155 268 320 347 374
 欧納拔 (Eunapius) 227
 欧瑟比 (Eusebius) 50 162
 波大謨 (Potamo) 176
 波尔士泰特 (Bollstädt) 304
 波尔費留 (Porphyrius) 178 180 183
 206-7 286
 波兰 370
 波西頓紐 (Posidonius) 13
 波呂格諾特 (Polygnot) 10
 波倫亞 (Bologna) 296 344
 波埃修 (Boethius) 286 302
 波須埃 (Bossuet) 278
 波斯 113 179 227
 法布里丘 (Fabricius) 10 162
 法拉比 (al-Farabi) 260
 法国 296 310 314 347-8 367 370
 迦伯列 (Gabriel Gerbron) 290
 迦勒底 (Chaldäa) 209
 知神派 (Gnostiker) 265
 “物理学” (Physica) 302-3
 罗吉尔 (Roger): ~培根 320
 罗卡西卡 (Roccasicca) 299
 罗柏特 (Robert): ~柯尔采欧 303
 羅馬 5-6 8 12-4 46-7 70 97 131
 147 150-2 156 160 162 179-80 227
 246 252 268-9 282 286 337 344
 348 368
 罗得斯 (Rhodes) 131 178
 罗瑟林 (Roscelinus) 282 306-8 310
 罗稜索 (Lorenz) 339
 阿比安 (Apion) 162

阿比墨勃 (Abimelech) 358
 阿卡摩 (Achaius) 305
 阿布尔法来 (Abulfaraius) 254
 阿尔- (al-) ~加扎里 260; ~法拉
 比 260; ~鏗地 260; ~馬孟
 254 260; ~摩塔瓦克尔 254; 哈
 倫·~拉希德 254
 阿本·阿地 (Aben Adi) 253
 阿达 (Ibn Adda) 254
 阿尔克西劳 (Arkesilaus) 11 85 87-
 96 98
 阿西西 (Assissi) 10
 阿西亚 (Asiah) 171
 阿里安 (Arian) 14
 阿里阿 (Arianus) 245
 阿里斯多芬 (Aristophanes) 340
 阿其巴 (Akibha) 169
 阿其留 (Caius Acilius) 97
 阿拉伯 170 233 251 255-6 259-61
 302-3; ~文 254 261 281 287 302
 305 320; ~哲学 252-61
 阿柏拉尔 (Abaelardus, Abélard)
 282 289 296-7 306 309-10
 阿波罗 (Apollo) 203 382
 阿那克薩戈拉 (Anaxagoras) 122
 阿那克薩尔科 (Anaxarchos) 113
 阿培里 (Apelles) 118
 阿馬尔里克 (Amalrich) 298-9 303
 阿諾德 (Arnold von Brescia) 377
 阿勒弗烈 (Alfred) 288
 阿勒曼諾 (Nicolaus Alemanns)
 226
 阿塔摩 (Athalius) 305
 阿倫 (Aaron) 358
 阿斯克勒比格尼亚 (Asklepigenia)
 203
 阿基里斯 (Achilles) 358

阿維罗伊 (Averroes) 260 314; -338
 367
 阿維森那 (Avicenna) 260
 阿撒里亚 (Assaria) 253
 阿撒森人 (Assassinen) 253
 非洲 261 321
 帖撒利 (Thessalien) 49
 帕沙修 (Paschasius); ~·拉德柏
 特 316-8
 弥賽亚 (Messiah) 169; “~” 110
 明内瓦 (Minerva) 208

九 画

叙利亚 (Syrien) 206 252-3; ~文
 252 254 332
 哈里发 (Kalif) 254
 哈倫 (Harun al-Raschid) 254
 哈德良 (Hadrian) 169
 施塔耳 (Stahr) 303
 柏拉图 (Platon) 3 6 8 10 15 28
 45 86-8 90 94 111-2 127 140 144
 155 157-8 163 165 167 175-81 184
 188 193 204 208-10 212-3 215-8
 221 228 255 271 277 288 305-6
 313 337-8; ~派 10 86 115 154 162
 174 176 208 338; 新~派, 見該条;
 “~神学” (Theologia Platonis)
 209-10 216 221 339
 柏罗丁 (Plotin) 175 178-206 207
 209-10 212 215-6 235 245 339
 查理 (Karl, Charles): ~大帝 278;
 教皇~ 287; 秃头~ 287
 查里尔 (Johann Charlier) 319
 洛克 (Locke) 62
 独断論 (Dogmatismus) 3 6 84 87
 108 132 134 139-40 144 157-8 204
 228

科亨 (Cohen): 亚伯拉罕·~·伊里
拉 170

科斯罗 (Kosroes) 227

科斯謨 (Kosmus, Cosmo) 339;-
339

科隆 (Köln) 300 304

“神曲” (Comedia divina) 333

“神学大全” (Summa theologiae)
278 299

“神学要旨” (Institutio theologiae)
209 213

“思维四书” (Libri sententiarum)
297

约旦 (Jordan) 332

约尔丹 (Jourdain) 303

约瑟夫 (Josephus) 162

约翰尼 (Johannes): ~麦苏爱 254;
文法家~ 253

美兰西敦 (Melanchton) 342

美因河 (Main) 348

美洲 336

美神 (Gracien) 10

美第奇 (Medici) 339

美诺寇 (Menokeos) 77

胡果 (Hugo) 47

胡斯 (Huss) 377

英国 300 340 347-8 359 367

英格兰 305

耶可比 (Jacobi) 347 350

耶齐拉 (Jezirah) 171; “~” 169

耶路撒冷 (Jerusalem) 169 274 325

耶稣 266-7 316 320

拜占庭 (Byzantin) 263-9 337

威克里夫 (Wicliff) 377

威尼斯 (Venedig) 347-8

威雪尔 (Wechel) 356 359

威廉 (Wilhelm) 305

“迷途指津” (Doctor perplexorum,
More Nevochim) 253 261

十 画

原子論 (Atomismus) 61 340

培根 (Roger Bacon) 320

倫敦 288 348

“修辞学” (Rhetorica) 260

哥白尼 (Copernicus) 369

哥尔多瓦 (Cordova) 361 302

哥本哈根 (Copenhagen) 288

哥维安 (Goveanus) 373-4

高尼罗 (Gaunilo) 294

埃及 169 179 207-8 332

埃德麦鲁 (Edmerus) 291

桑克路修 (Sanerutius) 301

格尔生 (Gerson) 319

格尔柏特 (Gerbert) 302

格伯隆 (Gabriel Gerberon) 290

格罗诺维 (Gronovius) 14

格弗娄勒 (Gfrörer) 322

栖提雍 (Cittium) 9

“浮士德” (Faust) 305

泰利士 (Thales) 127 233

热那亚 (Genoa) 367

乌尔夫 (Wolf) 102

特里德米 (Trithemius) 302

特拉培宗特 (Trapezunt) 339

拿破里 (Neapel, Napoli) 51 299
347 367

拿破侖 (Napoléon) 332

拿撒勒 (Nazareth) 332

朗几诺 (Langinus) 178

留基波 (Leukipp) 49 60

索尔邦 (Sorbonne) 298 368 373

索其尼 (Socinus, Sozzini) 246

“索哈尔” (Sohar) 169

“純粹理性批判” (Kritik der reinen Vernunft) 294
 紐倫堡 (Nürnberg) 318
 馬尔克 (Marcus): ~·奥勒留·安托宁, 見安托宁
 馬尔柯 (Marcus) 172
 馬可曼人 (Markomannen) 14
 馬里奴 (Marinus) 207 209 226
 馬其頓 (Macedonien) 10
 馬克西謨 (Maximus): 底尔的 ~ 178; 伐勒留 ~ 97
 馬拉拉 (Joan Malala) 226
 馬格努斯 (Magnus) 304
 馬約尔加 (Majorka) 320
 馬基雅弗利 (Machiavelli) 3 5
 馬孟 (al-Mamon) 254 260
 爱比克泰德 (Epictetus) 13-4
 爱尔兰 287
 爱尔朗根 (Erlangen) 162
 爱巴佛罗底特 (Epaphroditus) 14
 爱巴地 (Ebadi) 254
 爱利亚 (Elea) 9; ~派 262
 爱利斯 (Elis) 112
 爱拉斯謨 (Erasmus) 317 341
 爱彼魯 (Epirus) 14
 爱蘿伊絲 (Éloïse) 296
 爱訥西德謨 (Aenesidemus) 114-5; “~” 108 123
 爱奥利亚 (Aeolien) 87
 夏娃 (Eva) 317 370

十 一 画

基督 162 203-4 243-5 264-5 267-8 270 274-5 317 332 370; ~徒 5 154 173 184 248-9 253-4 256 268 279 290 302 338 342 369
 基督教 149 151 153-4 164-5 169

203-4 233 235-41 243-6 251 253-4 263 268-9 271-2 277 279 282-4 289 297 318 320 332 368-9 371-2 377-8 381-4
 婆罗門 113 179
 康巴尼亚 (Kompanien) 179
 康帕內拉 (Campanella) 343 347
 康德 (Kant) 36 44 108 123 136 291-5 352
 唯心論 (Idealismus) 137 139-40 307 309; 主觀 ~ 86 121
 唯名論 (Nominalismus) 282 289 306-8 310 313-4
 唯实論 (Realismus) 282 289 300 306-8 310 312-3
 梭瓦松 (Soisson) 306
 梅特罗多罗 (Metrodorus) 51
 梵尼尼 (Julius Caesar Vanini) 343 347 366-372 377
 莫甘 (Gilbert Mauguin) 389
 陶罗扎諾 (Taurozano) 367
 笛卡尔 (Descartes) 340
 第欧根尼 (Diogenes der Stoiker) 97
 第欧根尼 (Diogenes Seleusiensis) 13 20
 第欧根尼·拉尔修 (Diogenes Laertius) 11-4 29 50-2 60 75-7 167
 都魯斯 (Toulouse) 319 367
 逍遙派 (Peripetatiker) 3 6-7 13 97 114 368

十 二 画

凱勒斯特拉姆 (Chärestрата) 49
 凱撒 (Caesar) 177; 尤里奧·~·
 梵尼尼, 見梵尼尼
 須里安 (Syrian) 208

提德曼 (Tiedemann) 12 278
 揚布利可 (Jamblicus) 183 206-7
 敦斯頓 (Dunston) 300
 教父哲学 (Patristik) 268
 “菲利布”篇 (Philebus) 217-8
 斯多葛派 (Stoiker) 3 6-7 8-47 48
 52 144 147 149 155-6 159 172
 185-6 181-3 22 280 305 339-40
 368
 斯托拜欧 (Stobäus) 12
 斯提罗 (Stylo) 347
 斯底尔波 (Stilpo) 10
 斯图伽特 (Stuttgart) 322
 斯宾諾莎 (Spinoza) 16 134 140
 257 319 347 350 354 360
 斯特方 (Stephanus) 197
 斯彪西波 (Speusipp) 88 305
 斯特拉陀 (Straton) 3
 智者 (Sophisten) 282
 普弗尔茲海姆 (Pforzheim) 340
 普罗克洛 (Proclus) 178 207-226
 233 235 247 255 287 299 312 339-
 40 352 360-1 364
 普罗科比 (Procopius) 226
 普萊恩 (Pulleyn): 罗伯特·~ 298
 普魯泰克 (Plutarch) 17 207-8
 腓特力二世 (Friedrich II) 303
 舒尔茲 (Schulze) 108 123 146
 萊布尼茲 (Leibniz) 108 123
 萊茵河 (Rhein) 333
 萊茵霍德 (Reinhold) 100 130
 費其諾 (Ficinus, Ficino) 197 203
 339-40
 費舍尔 (Fischer) 356 359
 費希特 (Fichte) 136
 費洛 (Philon) 161 162-8 169 171
 188 262 265

賀奈因 (Honain) 254
 黑格尔 219 282 349-50
 黑梅斯 (Hermes) 208
 黑梅斯-阿芙罗狄 (Hermaphrodit)
 173

十三画

奥古斯丁 (Augustinus) 286 297
 302; ~第二 300
 奥古斯都 (Augustus) 176
 奥尔斐 (Orpheus) 208-9
 奥利振 (Orgen) 178
 奥拉·格利烏 (Aulus Gellius) 14
 奥勒利 (Orellius) 51-2
 奥勒留 Aurelius): 見安托宁、未魯斯
 奥斯塔 (Aosta) 289
 奥康 (William Occam) 309-13;
 ~派 310
 塞内卡 (Seneca) 13-4 38 43-4 47
 52 75 83
 塞克斯都·恩披里可 (Sextus Em-
 piricus) 13-4 38 43-4 47 52 89-
 91 98 111-5 118 121 124 126 132-
 3 135 142
 塞路西亚 (Seleucia) 13
 塞普底繆·塞未罗 (Setimius Seve-
 rus) 179
 塞諾芬尼 (Xenophanes) 111
 塔西佗 (Tacitus) 6 44
 意大利 286 289 304 333 337 342
 347-9 370
 新柏拉图派 (Neuplatoniker) 87 90
 149-229 233-5 240-1 245 249 255
 262 283 287-9 313 319 323 338-9
 360
 新亚里士多德派 (Neuaristotelian-
 ner) 155 181

新学园派 (Neuakademiker) 6 84
85-105 112 114-6
新教 339 341 348 381
滂波那齐 (Pomponatius, Pomponazzi) 338-9 369
經院哲学 (Scholastik) 170 227 251
255 263-335 336 339 341-2 357
366 371 375 377
葛廷根 (Göttingen) 108 123 348
蒙田 (Montaigne) 375
蒙泰格納 (Montagne) 308
“蒂迈欧”篇 (Timäus) 86-7 209
蒂孟 (Timon) 114
葡萄牙 261
路易 (Louis): 虔敬的~ 287; 巴伐利亚的~ 310
路德 (Martin Luther) 241 275
342 376-8
雅典 (Athen) 9-13 37 48-9 88 97
113-4 177 207-9 226-7; “~紀事”
14
雅典娜 (Athena) 208
雷斯博 (Lesbos) 49
雷奥 (Leo) 260; ~十世 339
雷蒙 (Raimund von Sabunde)
319-20

十 四 画

瑪利亚 (Maria) 304 323
裴拉几 (Pelagius) 268
裴斐尔 (Pfeiffer) 162
維也納 340
維尔曼多瓦 (Vermandois) 372
維頓堡 (Wittenberg) 348 359
頗尔图斯 (Portus) 184
頗柯克 (Pocock) 260
赫尔古朗 (Herkulanum) 51-2

赫尔姆士泰德 (Helmstädt) 348
赫尔蒙特 (Helmont) 340
赫尔庫勒 (Hercules) 358
赫西阿德 (Hesiod) 49 305
赫拉克利特 (Heraklit) 10 15-7 19
111 175 362
赫勒紐 (Herennius) 358

十 五 画

摩西 (Moses) 163 168 170; “~五經” 262; ~·迈蒙尼德, 見該条
摩尼教 (Manichäismus) 200 203
266-7 371
摩塔瓦克尔 (al-Motawakel) 254
德丁努 (Tetinus) 305
德来斯登 (Dresden) 349
德国 375
德奥弗拉斯特 (Theophrast) 3 49
88
德謨克里特 (Demokrit) 49
慕尼黑 (München) 310
魯其里奥 (Lucilius, Lucilio) 367
魯路斯 (Raimund Lullus) 320 350
357-9 365

十 六 画

橄欖山 (Oelberg) 332
諾伊希林 (卡普尼奧) (Neuchlin
[Kapnio]) 340
諾拉 (Nola) 347 358-9
諾森柏兰 (Northumberland) 300
諾斯替派 (知神派) (Gnostiker) 169
171-3 182 200 202-5 265
諾薩斯 (Gnossus, Chossus) 114
穆尔太齐賴派 (Muatzali) 253
穆罕默德 (Muhammed) 260
霍廷格 (Hottinger) 260

霍亨士陶芬 (Hohenstaufen) 303

十七圖

薄伽丘 (Boccaccio) 342

講說者 (Medabberim) 253 255-9

十八圖

薩克斯 (Hans Sachs) 318

薩卡斯 (Saccas) 177-8 179

薩利斯伯雷 (John Salisbury) 308

薩拜德 (Sabeyde) 319

薩摩斯 (Samos) 49

謨納塞阿 (Mneseas) 11

二十圖

鏗地 (al-Kendi) 260